Título de la edición original:
THE MAKING OF THE PENTATEUCH:
A Methodological Study
© 1987, Sheffield Academic Press, Sheffield, England

Traducción castellana:
Víctor Morla

Ilustración de cubierta:
Luis Alonso

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A. 1995
C/Henao, 6 - 48009 BILBAO

Printed in Spain
ISBN: 84-330-1105-7
Depósito Legal: S.S. 882/95
Impreso en: Itxaropena, S.A. ZARAUTZ

ÍNDICE

Prólogo.....9
Abreviaturas.....11
Introducción.....13

PRIMERA PARTE:
HIPÓTESIS LITERARIAS

Capítulo I. La Hipótesis Documentaria.....23
Capítulo II. La crítica del Pentateuco después de Wellhausen.....35
Capítulo III. Valoración de la Hipótesis Documentaria.....47
Capítulo IV. Comparación con otras hipótesis literarias.....127
Capítulo V. Resumen y conclusiones.....131

SEGUNDA PARTE:
HIPÓTESIS HISTÓRICO-FORMAL
E HISTÓRICO-TRADICIONAL

Capítulo I. La nueva perspectiva.....135
Capítulo II. El significado de "tradición".....139
Capítulo III. Estudio de la tradición oral.....141
Capítulo IV. Métodos histórico-tradicionales. Algunos ejemplos 187
Capítulo V. Valoración conslusiva.....217

TERCERA PARTE:
APROXIMACIÓN ALTERNATIVA

Capítulo I. ¿Un solo autor para el Pentateuco?.....225
Capítulo II. Las fuentes.....239

Bibliografía.....247

PRÓLOGO

Es más fácil poner en duda viejas teorías que ofrecer una alternativa satisfactoria. Sin embargo, la impotencia para hacer esto último no invalida necesariamente la pretensión de hacer lo primero, especialmente cuando, como sucede con el tema abordado en este libro, el problema consiste en cómo hacer adobes sin paja. Existe la duda de si será alguna vez posible establecer con cierto grado de certeza el modo en que fue compuesto el Pentateuco. La principal argumentación de este libro hay que buscarla, por tanto, en las Partes I y II, que tratan respectivamente de demostrar las deficiencias de las dos soluciones principales al problema que hemos planteado: la Hipótesis Documentaria y la perspectiva histórico-tradicional. La Parte III no es más que un intento de esbozar un punto de vista alternativo que, atribuyendo a un solo autor un alto grado de imaginación y una gran libertad en el tratamiento de las fuentes, trataría de penetrar bajo la superficie del texto para identificar y reconstruir esas fuentes, inservibles para explicar la mayor parte del material narrativo.

Se observa una creciente tendencia entre los especialistas a centrarse, por diversas razones, en lo que con frecuencia se ha llamado "forma final del texto", dejando a un lado el problema de cómo se llegó a la forma final. Debemos dar la bienvenida a este nuevo énfasis, toda vez que conduce a un mayor aprecio de las cualidades literarias y teológicas del Pentateuco. Sin embargo, se sigue discutiendo activamente la cuestión de su composición, aunque no ya recurriendo a las primeras manifestaciones de la investigación especializada. La idea de que el Pentateuco es una especie de tell cuyos numerosos estratos pueden ser sacados a la luz para descubrir la historia de las creencias religiosas de Israel desde los primeros tiempos hasta el periodo del exilio, se sigue dando por supuesta entre numerosos especialistas, que continúan enseñándola a sus alumnos. Es necesaria, por tanto, una crítica de tal idea, crítica que también nos proponemos en este libro. Sin embargo, en este intento no pretendo confrontarme con los primeros estudios críticos del Pentateuco. Al contrario, si de este intento mío de describir el falso iti-

nerario seguido por los especialistas del siglo pasado sacan algunos lectores la conclusión de que aprovecharían mejor el tiempo estudiando otros aspectos del Pentateuco, estaría de acuerdo con ellos.

La presente obra se interesa casi exclusivamente por el material narrativo del Pentateuco. El amplísimo material legal constituye un campo de estudio completamente distinto, y requiere un tipo de aproximación totalmente diferente. En contraste con las narraciones, aquí es posible un tratamiento diacrónico, por otra parte esencial: el Libro de la Alianza, las leyes del Deuteronomio y el llamado "Código Sacerdotal" proporcionan material para un estudio histórico de la ley israelita y de las ideas religiosas subyacentes. Pero esos códigos legales constituyen un tipo particular de fuente, que originalmente no tenían nada que ver con las otras fuentes que incorporó a su obra el historiador del Pentateuco.

Soy deudor de muchos especialistas, antiguos y contemporáneos, y desde luego de Julius Wellhausen, Hermann Gunkel y Martin Noth. Aunque creo que sus soluciones al problema de la composición del Pentateuco son en definitiva insatisfactorias, fueron estos tres grandes maestros de la investigación del Pentateuco quienes describieron los problemas reales planteados por el texto e impulsaron a las generaciones siguientes a continuar buscando soluciones.

Los argumentos expuestos en la Parte I fueron presentados de manera resumida en algunas conferencias leídas en el Seminario de Investigación del Departamento de Estudios Bíblicos de la Universidad de Sheffield y en el Seminario de Antiguo Testamento de la Universidad de Cambridge. Agradezco a todos los participantes sus críticas y útiles discusiones del tema.

Deseo dar las gracias al Dr. G. Kahn, de la Sección Taylor-Schechter para el estudio de los textos de la Gueniza de la biblioteca de la Universidad de Cambridge, por indicarme las variantes en las referencias a la divinidad de los textos hebreos medievales; al Dr. P.P. Sims-Williams, del Departamento de Anglosajón, Noruego y Celta de la Universidad de Cambridge, por su información sobre el estado actual del problema de distinguir elementos orales en las sagas noruegas y sobre otras cuestiones relativas a la literatura oral, así como por sus referencias bibliográficas; y a la editorial JSOT por aceptar una vez más una obra mía en su Serie Suplementaria.

R.N. Whybray

ABREVIATURAS

AB	Anchor Bible; Garden City, Nueva York.
ANVAO	Avhandlinger i norske videnskapsakademi i Oslo; Oslo.
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments; Zurich.
ATD	Das Alte Testament Deutsch; Gotinga.
BA	Biblical Archaeologist; New Haven.
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research; Jerusalén, Bagdad, New Haven.
BBB	Bonner Biblische Beiträge; Bonn.
BEvT	Beiträge zur Evangelischen Theologie; Munich.
BKAT	Biblicher Kommentar, Altes Testament; Neukirchen.
BTB	Biblical Theology Bulletin; St Bonaventure, Nueva York.
BVSAW	Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig; Leipzig.
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament; Stuttgart.
BZ	Biblische Zeitschrift; Paderborn.
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft; Berlín.
CAH	Cambridge Ancient History; Cambridge.
CAT	Commentaire de l'Ancien Testament; Neuchâtel.
CBC	Cambridge Bible Commentary; Cambridge.
CBQ	Catholic Biblical Quarterly; Washington D.C.
EB	Etudes Bibliques; París.
ET	Expository Times; Edimburgo.
EvT	Evangelische Theologie; Munich.
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments; Gotinga.

HK	Handkommentar zum Alten Testament; Gotinga.
HTR	Harvard Theological Review; Cambridge, Mass.
HUCA	Hebrew Union College Annual; Cincinnati.
IB	Interpreter's Bible; Nueva York.
ICC	International Critical Commentary; Edimburgo y Nueva York.
IDB	Interpreter's Dictionary of the Bible.
JBL	Journal of Biblical Literature; Filadelfia.
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament; Sheffield.
KHC	Kurzer Hand-Kommentar zum Alten Testament; Tubinga.
LXX	Traducción de los Setenta.
MT	Texto masorético.
NCB	New Century Bible; Londres.
NF	Neue Folge.
NS	Nueva Serie.
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis; Friburgo (Suiza) y Gotinga.
OTL	Old Testament Library; Londres y Filadelfia.
RB	Revue Biblique; París.
SBL	Society of Biblical Literature.
SBS	Stuttgarter Bibelstudien; Stuttgart.
SBT	Studies in Biblical Theology; Londres.
StTh	Studia Theologica. Scandinavian Journal of Theology; Lund.
TBAT	Theologische Bücherei, Altes Testament; Munich.
TLZ	Theologische Literaturzeitung; Leipzig.
TR	Theologische Rundschau; Tubinga.
TZ	Theologische Zeitschrift; Basilea.
UUA	Uppsala universitets arsskrift; Uppsala.
VT	Vetus Testamentum; Leiden.
VTS	Suplementos a Vetus Testamentum.
WC	Westminster Commentaries; Londres.
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament; Neukirchen.
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenchaft; Berlín.
ZDA	Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur; Wiesbaden.
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche; Tubinga.

INTRODUCCIÓN

La forma en la que el Pentateuco se presenta al lector es la de una historia. El hilo narrativo que empieza en Génesis 1 continúa de manera ininterrumpida hasta la noticia de la muerte de Moisés al final del Deuteronomio. En la obra pueden encontrarse también otros elementos (leyes, poemas y canciones), pero son presentados como recitados o cantados por personas que aparecen en la narración, formando así un todo con ésta. No hay ruptura en la secuencia cronológica de los acontecimientos.

¿Pero representa la muerte de Moisés la conclusión de esta historia? El hilo narrativo no se corta con el Deuteronomio. El libro de Josué, que viene después, pretende aparecer como su continuación, como ponen de manifiesto las palabras introductorias: "Tras la muerte de Moisés...". Un vínculo similar puede observarse entre Josué y Jueces. Se podría objetar, y en realidad se ha hecho, que el conjunto que va de Génesis a Reyes es una larga historia.

El punto de vista de Martin Noth se opone abiertamente a esta idea. Para él, el Pentateuco es más breve de lo que tradicionalmente se suponía, pues el Deuteronomio no formaba parte originalmente de él. En realidad, la separación que hace Noth del Deuteronomio respecto a Génesis-Números no carecía de precedentes. Algunos antiguos especialistas ya habían reconocido que es un tipo de libro distinto de los otros y que constituye un bloque aparte de material dentro del conjunto del Pentateuco.

Este estudio se interesará sobre todo por los cuatro primeros libros (de Génesis a Números), pues de su tratamiento depende el que se mantengan o caigan la hipótesis documentaria y la histórico-tradicional. No quiere esto decir que la cuestión del Deuteronomio y su relación con los otros libros carezca de importancia o que será pasada por alto. Se discutirá de ella en la sección final del libro. Entre tanto seguiremos el ejemplo de Martin Noth en su *History of Pentateuchal Traditions* y continuaremos usando el término "Pentateuco" al discutir estos libros,

aunque bien mirado sería más preciso hablar de "Tetrateuco" o simplemente de "Génesis-Números".

¿FORMA UNA UNIDAD EL PENTATEUCO?

El estudiante del Pentateuco se enfrenta a dos problemas. Uno se relaciona con la naturaleza del producto comercializado: ¿tiene sentido decir que el Pentateuco es una obra literaria autónoma?; en caso afirmativo, ¿qué tiene que decirnos? El otro problema está en relación con sus orígenes: ¿es posible descubrir el proceso que desembocó en su forma actual?

Los estudiosos del Pentateuco parten de la base de que no se trata de una obra literaria unificada, tal como pueden ser descritas una novela moderna o una obra actual de historia.

Su hilo narrativo le confiere una especie de unidad *temática*. Se trata de un relato sobre las relaciones de Dios con la raza humana que ha creado, y en particular con el grupo que pretendía descender de Abrahán, hasta la ocupación de Palestina. Pero la unidad temática no es suficiente para poder hablar de una obra unificada. Es también necesario investigar si el Pentateuco posee una estructura coherente, como podría esperarse de una obra histórica. No parece ser éste el caso, si aplicamos los cánones de la literatura moderna. Contiene largas digresiones que no ayudan al desarrollo de lo narrado, y que a veces parecen irrelevantes. No hay duda de que existe un continuo hilo narrativo, aunque en ocasiones es extremadamente tenue; por otra parte, los incidentes narrados están sólo ligeramente soldados. La obra contiene a todas luces material recogido de distintas fuentes; y el autor o recopilador, aunque las ha tejido hasta construir una narración continua, permite con frecuencia que tengan voz propia, a pesar de que puedan expresar puntos de vista contradictorios o percibir las cosas desde perspectivas totalmente diferentes. Podría parecer que su intención era la de dar cierto tipo de coherencia a una masa de tradiciones (elegidas éstas a su vez de un bloque todavía más amplio) para que pudieran ser significativas para sus lectores. Pero, aunque resulta extremadamente difícil responder a la pregunta sobre el grado de reelaboración, ampliación o complementación de estas tradiciones, lo cierto es que el autor o recopilador no trató de forzar sus materiales para convertirlos en un esquema pulido en el que desapareciesen los flecos.

Pero resultaría peligroso juzgar el Pentateuco a la luz de los cánones literarios modernos. Vendría más al caso compararlo con las obras histó-

ricas del mundo antiguo. Como veremos en la parte III, los métodos de composición que parecen haber sido usados para transformar ese material en una unidad no carecen de paralelos.

¿PUEDE DESCUBRIRSE EL MODO EN QUE FUE RECOPILADO?

Se trata de algo más que de una cuestión literaria. Cualquier intento de descubrir el proceso mediante el cual alcanzó el Pentateuco su forma actual debe explicar no sólo cómo, sino también por qué su recopilador o recopiladores actuaron como lo hicieron: si no puede descubrirse un motivo plausible, cualquier hipótesis que pueda avanzarse, por muy ingeniosa que pueda ser, ignora la realidad de la psicología humana.

Pero descubrir los motivos de literatos anónimos que vivieron en una época tan lejana como la del Pentateuco, es una tarea mucho más audaz de lo que puede deducirse simplemente del conocimiento de la psicología humana. Debemos también tener en cuenta la diferencia entre la forma moderna occidental de abordar la literatura y la del mundo antiguo. Sería un grave error pensar que los recopiladores del Pentateuco tenían las mismas nociones de autoría, trabajo editorial, estilo y cuestiones afines que tenemos nosotros. Sin embargo, aunque nuestro conocimiento de otras literaturas antiguas nos proporciona ciertas claves útiles para nuestro propósito, es una pena que carezcamos de información exterior sobre el caso específico del antiguo Israel. Sólo podemos ofrecer conjeturas sobre las convenciones literarias israelitas, conjeturas basadas en la evidencia interna de la propia obra literaria ya acabada. No existen antiguos tratados israelitas que nos digan cómo orientaron su tarea tales historiadores.

Resulta difícil, por tanto, eludir la conclusión de que son muy pocas las probabilidades que tienen los especialistas modernos de descubrir (quizás sólo en términos muy generales) el modo en que fue recopilado el Pentateuco. Esto no significa necesariamente que no merezca la pena intentarlo. Pero habría que mirar con sospecha la seguridad con que muchos especialistas (sobre todo en los últimos cien años) han propuesto sus puntos de vista. Toda hipótesis debe ser minuciosamente examinada, por lo que respecta tanto al método cuanto a los presupuestos que se ocultan en él. Veremos que a menudo no se ha hecho más que añadir conjeturas a conjeturas.

A continuación describiremos y examinaremos las principales teorías sobre la composición del Pentateuco propuestas más o menos durante el siglo pasado.

Desde la época en que se expresaron las primeras dudas sobre la unicidad de autor en el Pentateuco (atribuido tradicionalmente a Moisés) hasta comienzos del siglo XX, se pensaba que la cuestión era puramente literaria: un problema concerniente a la recopilación de *fuentes escritas*. Aunque se aceptaba generalmente que los autores de estos informes escritos habían sacado su información de la tradición viva oral, nadie se preocupó por investigar el estadio pre-literario, pues se creía que era imposible saber nada de él. De este modo, se soslayaba la cuestión que preocupa al moderno historiador de la tradición, es decir, la relativa a la posibilidad de que al menos alguno de los procesos de recopilación tuviera lugar antes de que el material fuese puesto por escrito.

Visto, pues, como un problema meramente literario, el fenómeno de la falta de consistencia y unidad patente en el Pentateuco parecía ser susceptible de tres principales tipos de solución. La obra podía haber sido recopilada por un solo editor, que fundió en una unidad algo confusa una masa de breves piezas escritas, originalmente independientes ("Hipótesis fragmentaria"). En segundo lugar, puede que al principio existiese un relato único, consistente y unificado, obra de un solo autor, en el que por distintas razones escritores posteriores introdujeron añadidos, distorsionando así la unidad original de la composición ("Hipótesis de los suplementos"). El tercer tipo de solución es más complicado: el Pentateuco es el resultado de la combinación no de una masa de "fragmentos", obra de un solo editor, sino de un número menor de obras más amplias ("documentos"), escritas independientemente y en distintos periodos, y que en gran parte trataban el mismo tema. Todos ellos fueron mezclados durante varias etapas por diferentes editores o "redactores". Esta es la Hipótesis Documentaria. En contraste con la Hipótesis Fragmentaria, puede ser descrita como una teoría de "estratos horizontales", en cuanto opuesta a la de las "fallas verticales" en el gran bloque del Pentateuco.

Habría que advertir que estos tres tipos de solución no tienen por qué excluirse mutuamente. Por ejemplo, si se piensa que la Hipótesis Documentaria es la solución más satisfactoria a la composición del Pentateuco, esto no excluye la posibilidad de que, además de las princi-

pales fuentes o "documentos", el Pentateuco pueda incluir algunas piezas breves ("fragmentos") que nunca formaron parte de ellos, pero que fueron combinadas con uno u otro de los documentos en alguna etapa redaccional. Tampoco excluye la posibilidad de que se introdujeran algunos añadidos ("suplementos") después de que fuera completado el proceso redaccional. Sin embargo, las tres soluciones siguen siendo distintas, explicaciones básicamente *alternativas* de la composición del Pentateuco en sus líneas maestras.

La impresión inmediata que sacan quienes se enfrentan por primera vez a estas tres soluciones puede ser que la menos plausible es la Hipótesis Documentaria. De hecho, mientras la Hipótesis Fragmentaria y la de los Suplementos se perciben como procesos relativamente simples y hasta lógicos, aparte de justificar al mismo tiempo la falta de uniformidad del Pentateuco, la Hipótesis Documentaria no sólo es mucho más complicada, sino también excesivamente específica en sus implicaciones sobre el desarrollo histórico de la comprensión que Israel tenía de sus orígenes. No resulta difícil aceptar la propuesta (tal como hace la Hipótesis Fragmentaria) de que, en alguna etapa de la historia de Israel, se sintió la necesidad de reunir y dar una forma coherente a los distintos informes y relatos sobre la historia de la nación que hasta entonces habían existido sólo en forma fragmentaria, y tampoco es improbable (como propone la Hipótesis de los suplementos) que en algún momento hubiese existido una obra "histórica" que generaciones posteriores consideraron adecuada para ser ampliada con material adicional.

La Hipótesis Documentaria exige una serie de explicaciones más elaboradas. En efecto, esta hipótesis propone que varias obras similares, aunque no idénticas, debieron de ser compuestas en diferentes épocas, y que se sintió después la necesidad de unificarlas, en diferentes etapas, hasta formar una sola obra. En particular, habrá que explicar satisfactoriamente los *motivos* que guiaron la composición de cada "documento" y de cada una de las subsiguientes redacciones. Otra exigencia todavía más básica de la Hipótesis Documentaria es demostrar la existencia de los "documentos" postulados. El único modo de poder hacer esto es demostrando de manera convincente que los innumerables pequeños fragmentos de narración y de legislación que componen fundamentalmente el Pentateuco puedan ser reunidos y clasificados de tal modo que de ahí resulten distintas obras coherentes, y (lo que es igualmente importante) que sólo puedan ser reunidos y clasificados de ese modo. Si pudiesen igualmente ser reunidos de otro modo y permitieran así deducir otra serie distinta de obras coherentes, la Hipótesis Documentaria fallaría estrepitosamente. En otras palabras, mientras que las otras dos

hipótesis sólo tienen que explicar la diversidad del material contenido en el Pentateuco, la Hipótesis Documentaria tiene que demostrar escrupulosamente que sus hipotéticos documentos (y *sólo* ellos) poseen el suficiente grado de *unidad* como para hacer creer en su existencia. Quienes la proponen deben justificar su tesis en cada punto y demostrar así que se trata de una teoría *indispensable*, y que las otras soluciones son demasiado simples e inadecuadas para explicar el problema.

Otro punto de cierta importancia en relación con esta hipótesis, al que no se le ha prestado la suficiente atención, se refiere al trabajo de los "redactores". Si los documentos postulados por la hipótesis poseyeron algún tipo de unidad y consistencia (y esto es lo que según sus defensores les confiere plausibilidad), entonces los redactores fueron las personas que destruyeron caprichosamente esa unidad y esa consistencia (y una vez más, la hipótesis depende de pensar que actuaron así). Pero esto es sin más acusar a los redactores de falta de lógica y de sensibilidad, acusación de la que a duras penas pueden absolver a los autores los defensores de la Hipótesis Documentaria. Si los *redactores* se hubiesen despreocupado de estas cosas, es difícil entender en qué se basan los defensores de esta hipótesis para sostener que los *autores* de los documentos se preocuparon por ellas. Parece más lógico concluir que las antiguas ideas israelitas sobre la consistencia eran muy distintas de las del hombre occidental moderno: que los israelitas, de hecho, fueron en gran medida indiferentes ante lo que nosotros denominamos inconsistencias. Y si esto es así, habrá que someter a ulteriores exámenes las bases en virtud de las cuales la Hipótesis Documentaria reconstruye los documentos individuales.

A pesar de estas dificultades, la Hipótesis Documentaria (primera en aparecer en el campo de la investigación) fue aceptada por la gran mayoría de los especialistas, e incluso todavía cuenta con la aprobación de muchos. En consecuencia, esta sección del libro se interesará principalmente por ella, si bien es verdad que, como podremos ver, las hipótesis de los fragmentos y de los suplementos han reaparecido recientemente bajo formas relativamente nuevas.

Capítulo I
LA HIPÓTESIS DOCUMENTARIA

PRINCIPALES RASGOS

Lo que se conoce como Hipótesis Documentaria, asociada principalmente al nombre de Julius Wellhausen, no es producto de un solo individuo, sino de muchos. Los primeros intentos serios de diseñar una teoría de fuentes escritas de corrido tuvieron lugar en la primera mitad del siglo XVIII (sólo respecto al libro del Génesis) por obra de H.B. Witter y de Jean Astruc. A partir de comienzos del siglo XIX surgió una acalorada discusión entre los especialistas que aceptaban la existencia de ese tipo de fuentes, pero era excesiva la variedad de esquemas alternativos. La brillante exposición clásica de Wellhausen (a partir de 1876), que consiguió amplia aceptación, fue construida sobre la base de estas discusiones previas. Su éxito se debió a su incomparable maestría en demostrar con más claridad que sus predecesores la estrecha relación entre el análisis literario de las fuentes y la historia religiosa de Israel reconstruible a partir de otras partes del Antiguo Testamento. Pero la hipótesis en su forma final, plenamente desarrollada, es también deudora de los sucesores de Wellhausen, que, en una serie de comentarios y de introducciones al Antiguo Testamento, la pulieron mediante el análisis de minuciosos detalles del material de las fuentes.

La historia de la investigación desde los orígenes a Wellhausen y sus sucesores ha sido presentada en numerosas ocasiones y puede leerse en cualquier introducción moderna al Antiguo Testamento. No habrá necesidad de repetirla aquí. En su lugar intentaremos presentar las líneas básicas de la Hipótesis Documentaria en su totalidad y ofrecer una valoración.

Dicho en pocas palabras y en términos puramente literarios, esta hipótesis afirma que el Pentateuco adquirió su forma en una serie de etapas en las que, durante un periodo de tiempo de varios siglos, cuatro libros ("documentos") originalmente distintos, escrito cada uno en dife-

rentes épocas, fueron ensamblados por una serie de "redactores" hasta formar una sola obra. Todo esto se llevó a cabo del siguiente modo:

1. La más antigua de estas obras es la llamada "Yavista" (J). Empezaba con lo que ahora es Gn 2,4b. Sus principales partes pueden ahora encontrarse en Génesis, Exodo y Números, además de algunos pasajes breves del Deuteronomio. Se discute si acaba en este punto o si continúa en el libro de Josué o incluso más allá. No está representada en el Levítico.
2. La obra llamada "Elohista" (E) empezaba con la historia de Abrahán en Gn 15, para seguir con el mismo esquema general que J.
3. J y E acabaron siendo combinadas para formar "JE", por obra de un redactor (R^{JE}). El proceso de redacción implicaba la omisión de partes de J y de E, especialmente de este último.
4. El tercer "documento", el Deuteronomio (D), coincide prácticamente con el libro que lleva su nombre.
5. D fue después colocado en forma de apéndice de JE por un segundo redactor (R^{D}), que también insertó en JE algunos pasajes e incorporó otros de JE a D.
6. La última obra, el "documento" sacerdotal (P), empezaba con lo que ahora es Gn 1,1 y seguía el mismo esquema cronológico que J. En Exodo y Números predomina el material de P, que es la única fuente de Ex 25-31; 35-40 y del Levítico.
7. P fue después combinado con JED por un tercer redactor (R^{P}) para formar el Pentateuco actual.
8. Algunos pasajes (p.e. Gn 14) no provienen de ninguno de los cuatro documentos principales, y deben ser considerados fragmentos independientes. No es posible determinar en qué momento del esquema anterior fueron insertados, aunque hay que pensar en una fecha tardía. Otros pocos pasajes fueron añadidos después de que quedase completado el gran bloque del Pentateuco. En consecuencia, las hipótesis de los fragmentos y de los suplementos encontraron muy poco espacio en el esquema de la Hipótesis Documentaria.

De lo dicho resulta obvio que D ocupa una posición en el esquema algo diferente de la de los otros documentos, pues, mientras J, E y P recorren juntos el camino de Génesis a Números, genuinamente imbricados unos en otros, no ocurre así con D. Éste se interesa sólo por la parte final de la historia, el periodo de Moisés, y ocupa una posición de apéndice a la triple historia que le precede. Por consiguiente, hablando en términos de análisis literario de las fuentes, la Hipótesis Documentaria se interesa principalmente por los tres hipotéticos documentos que aparecen en Génesis-Números. Sin embargo, la posición de D en el esquema es importante, toda vez que la Hipótesis Documentaria se basa en la

secuencia del entero proceso de composición y en las fechas relativas de los principales documentos y redacciones en relación con las etapas evolutivas de las creencias y las prácticas religiosas israelitas.

SUS BASES

El carácter distintivo de esta hipótesis no radica en el descubrimiento de la evidencia de descohesión e inconsistencia del texto del Pentateuco. Aunque el primer uso sistemático que se hizo de este descubrimiento tomó en realidad la forma de una "hipótesis documentaria" embrionaria (la de Astruc), las hipótesis de los fragmentos y de los suplementos sugirieron después que los fenómenos en cuestión pueden ser explicados de diferentes modos. La contribución distintiva de la Hipótesis Documentaria plenamente desarrollada por Wellhausen y su escuela es que se trata de un intento sistemático de poner de manifiesto que la evidencia negativa (es decir, la evidencia de descohesión) puede ser mejor explicada de un modo positivo y constructivo: que la falta de imbricación de los textos del Pentateuco no es debida a una acumulación casual de textos o a una fortuita colección de material disperso, sino que el material era susceptible de ser seleccionado y clasificado, de modo que pueden descubrirse detrás de él una serie de obras o "documentos" que en su momento existieron de forma independiente, pero cuya integridad fue posteriormente destruida al ser entretejidos. En otras palabras, la Hipótesis Documentaria se interesaba por algo más difícil de demostrar que lo propuesto por las otras hipótesis: no sólo por la destrucción, sino por la construcción, o mejor por la reconstrucción de esas supuestas obras literarias.

La naturaleza del material

Como ya hemos sugerido más arriba, la evidencia de descohesión en el Pentateuco había sido puesta de relieve por la Hipótesis Documentaria con su pretensión de reconstruir los documentos. Las señales que demostraban que el texto A no podía formar parte del mismo documento que el texto B eran también las señales que sugerían que el texto A pertenecía al mismo documento que el texto C, que manifestaba las mismas señales que el texto A. Por tanto, el principal interés de los defensores de la Hipótesis Documentaria era el de examinar minuciosamente todas esas señales. Los resultados de tal estudio pueden ser reproducidos en forma de esquema de criterios, formulados negativa o positivamente. Como este esquema puede ser encontrado en cualquier

introducción al Antiguo Testamento, y generalmente de manera detallada, lo presentaremos aquí en forma resumida, y además en su formulación negativa, que es lo más usual.

Diferente terminología y distinto estilo

El primer ejemplo de este criterio es el uso de distintos nombres para la divinidad. En el Génesis, aparte de algunos pasajes en los que se utilizan otros nombres, se menciona a Dios con su nombre *yhwh*, y a veces con la palabra Elohim. Los defensores de la Hipótesis Documentaria (conocidos a partir de entonces como críticos documentarios) suponían que tal cambio no reflejaba la elección deliberada de un solo autor entre dos designaciones posibles en orden a ajustar el contexto, sino la existencia de dos autores diferentes, cuyas obras, mezcladas con el paso del tiempo, usaban siempre uno u otro nombre. No obstante, el fenómeno tiene una aplicación limitada, pues se observa sólo en el libro del Génesis y en unos pocos capítulos al principio del Exodo.

También se observó la existencia de otros casos en los que se usaban dos palabras de idéntico significado, cuando podría esperarse que un solo autor hubiese usado sólo una. Algunas son nombres propios, como Sinaí/Horeb y cananeo/amorreo; pero hay también ejemplos de alternancia de nombres comunes. Los críticos recopilaron listas que pueden encontrarse en las Introducciones. Este análisis no se limitaba sólo a términos aislados, sino que incluía frases y otros fenómenos estilísticos.

Doble (o triple) versión de las mismas historias

Un ejemplo clásico de este fenómeno es la doble versión del fingimiento de Abrahán cuando fue a vivir a un país extranjero (Gn 12,10-20; 20,1-18): que su esposa Sarai/Sara era su hermana. Nos encontramos con un relato parcialmente semejante en el ciclo de Isaac (Gn 26,6-16). Estas tres narraciones coinciden hasta en los detalles. En otros casos, como las dos "historias de la creación" (Gn 1,1 - 2,4a; 2,4b-25), hay menos coincidencia de detalles, pero el acontecimiento en cuanto tal es esencialmente el mismo. Una vez más se dio por supuesto que un mismo autor no podía haber incluido en su obra ambos relatos.

Repeticiones de detalles en el mismo pasaje

Algunos pasajes parecen innecesariamente repetitivos. Por ejemplo, en la introducción al relato del diluvio se dice dos veces que Dios decidió destruir a la humanidad por su maldad (Gn 6,5-7 y 11-12).

Inserciones de material espúreo en un relato claramente continuo

Un ejemplo obvio es la intrusión de una narración sobre Judá (Gn 38) en una historia sin relación alguna relativa a las aventuras de José (Gn 37-50).

Contradiciones relativas a ciertos hechos objetivos

Pueden aparecer en pasajes distantes entre sí o en el mismo pasaje. Ejemplos del primer fenómeno son las numerosas diferencias que se observan en las exigencias legales de diferentes partes del Pentateuco, y se dice además que todas ellas fueron promulgadas por Moisés. Así, en Ex 20,24 se permite la ofrenda de sacrificios en distintos altares, mientras que se prohíbe en Dt 12,13-14, donde se habla de un solo lugar que Dios se escogerá. La historia del diluvio es otro ejemplo clásico del segundo caso: Gn 7,17 afirma que el agua del diluvio permaneció en la tierra durante 40 días, mientras que Gn 7,24 menciona 150 días.

Diferencias de puntos de vista culturales y religiosos

Existen distintos pasajes que reflejan perspectivas histórico-culturales y nociones y prácticas religiosas totalmente diferentes, que presuponen la existencia de diversos autores y de distintos periodos de composición. Así, las colecciones de leyes desperdigadas por el Pentateuco (especialmente Ex 20,23 - 23,19; el libro del Levítico; y Dt 12-26) ponen de manifiesto considerables diferencias en las perspectivas social y cultual. La "ley del rey" de Dt 17,14-20 presupone al menos alguna experiencia de monarquía en Israel y la esperanza de que fuese susceptible de reforma, mientras que la gran importancia concedida al sacerdocio en el Levítico y la total ausencia de referencias al rey sugieren que fue compuesto en el periodo exílico o en el postexílico, cuando ya no existía la monarquía. Se pensó también que la representación antropomórfica de Dios en Gn 2 reflejaba una teología primitiva y poco desarrollada, muy anterior a la representación abstracta de Dios en Gn 1. También se detectaron diferencias de principios éticos en distintos pasajes, p.e. en las dos historias sobre la residencia de Abrahán en el extranjero, narradas en Gn 12,10-20 y 20,1-18.

Lo de arriba no son ejemplos aislados, sino ilustraciones elegidas más o menos al azar entre una gran masa de material recopilada por los críticos documentarios y por otros críticos de la unidad del Pentateuco.

La reconstrucción de los documentos

Los primeros críticos del Pentateuco, entre ellos Astruc, ya habían llegado a la conclusión de que las supuestas discrepancias en el texto (especialmente el intercambio de nombres divinos en el Génesis) eran el resultado de la mezcla de dos documentos escritos distintos. Se trataba de una solución plausible al problema mientras era pequeño el número de fenómenos que necesitaban explicación. La situación cambió tras el descubrimiento de otros numerosos tipos de discrepancia e inconsistencia, que llevaron a cierto número de especialistas de principios del siglo XIX (Geddes, Vater y De Wette) a considerar la Hipótesis Fragmentaria como la única capaz de explicar los hechos. Sin embargo, sucesivos críticos documentarios trataron de explicar la nueva serie de problemas postulando la existencia de un documento adicional. En la hipótesis ya desarrollada de Wellhausen, que en este terreno seguía a Hupfeld y a Graf, los pasajes en los que Dios era llamado Elohim fueron repartidos en dos documentos, designados como E y Q (sigla ésta que más tarde se denominó P). El criterio de los nombres divinos era aplicable sólo al Génesis y a los primeros capítulos del Exodo; pero, en base a otras indicaciones de autoría múltiple, se pensó que los tres documentos J, E y P aparecían en el bloque Génesis-Números, mientras que D (Deuteronomio) representaba el cuarto.

La hipótesis dependía así de que en cada pasaje asignado a un documento particular se descubriese un suficiente número de rasgos comunes característicos de todos los pasajes asignados a ese documento. Pero no todos los pasajes poseían todas esas características: p.e. el material que va desde Ex 6 a Números no puede ser analizado en base al uso de los nombres divinos, ni sobre esta base pueden distinguirse en Génesis E de P. Lo mismo puede decirse de otros criterios. De hecho, algunos pasajes son "neutrales" en el sentido de que carecen de indicaciones suficientes para justificar su inclusión en uno u otro documento.

Sin embargo, en tales casos podrían aducirse otros argumentos. Por la naturaleza misma de la hipótesis, los tres documentos J, E y P deben ser *continuos* y completos. Se concedía que, en el proceso de su combinación por obra de los redactores, no siempre se habían conservado intactos, especialmente en el caso de E. No obstante, se pensaba que si un pasaje "neutral" parecía idóneo para llenar una laguna en alguno de los documentos y contribuir así a su continuidad como obra consistente, eso era suficiente para justificar su inclusión en ese documento.

En el ulterior desarrollo de la Hipótesis Documentaria que siguió a Wellhausen, la cuestión del *grado* de consistencia interna requerida para

postular la existencia de un documento particular llegó a convertirse en algo crucial y controvertido. Algunos especialistas, tratando de buscar esa consistencia, pretendieron haber descubierto un antiguo documento que había sido combinado con J; otros dividieron E en dos; otros, en fin, fragmentaron P en una serie de documentos menores. También se pensó que D había sido objeto de distintas revisiones y ampliaciones. Algunos críticos han llegado a pensar que dicha fragmentación de los cuatro documentos clásicos no es ni más ni menos que una reactualización de la Hipótesis Fragmentaria. Pero no se trata en realidad de eso, pues los métodos empleados para identificar los documentos repropuestos y la teoría del crecimiento gradual del Pentateuco mediante un proceso redaccional de combinación de obras literarias independientes siguen siendo los mismos que los utilizados en la forma "clásica" de la hipótesis.

La edad de los documentos

A pesar de lo ingeniosa que pueda ser la reconstrucción de los documentos, la Hipótesis Documentaria carecería de plausibilidad si no diera una explicación convincente de los motivos que indujeron a la composición de más de una versión de la misma historia y de su combinación en una serie de etapas hasta llegar a formar una sola obra. Era, pues, importante que los críticos documentarios fueran capaces de relacionar las distintas etapas de la composición del Pentateuco con acontecimientos o circunstancias de la historia de Israel que pudiesen explicar esas formas específicas de actividad literaria. En otras palabras, ofrecer propuestas convincentes sobre las fechas, tanto relativas como absolutas, de los documentos y de las redacciones. Se emprendió esta tarea usando el último de los criterios mencionados más arriba, el de las diferencias entre los puntos de vista reflejados por los distintos documentos. Donde mejor puede verse ese método es en los *Prolegomena* de Wellhausen. Este autor defendía que la legislación de P referente al culto reflejaba una etapa de la historia cultual muy posterior a la reflejada en J y E, así como en las antiguas historias de Jueces, Samuel y Reyes, y que esas leyes no podían haber entrado en vigor antes del destierro.

Algunos especialistas anteriores ya habían relacionado el Deuteronomio con el libro de la ley descubierto en el templo de Jerusalén por Jilquías durante el reinado de Josías (2 Re 22) y habían fechado J y E en el antiguo periodo monárquico (J anterior a E), basándose en las diferencias teológicas debidas a la evolución de las ideas religiosas y éticas durante el pediodo preexílico. Así quedaron establecidos tanto el orden J, E, D y P como las fechas aproximadas de los cuatro documentos. Estos resultados fueron aceptados por los seguidores de

Wellhausen, aunque existieron diferencias de opinión sobre la fecha precisa de los documentos, sobre todo de J y de E.

Uno de los principales logros de Wellhausen fue el haber sido capaz de establecer un vínculo, más firme que el descrito por sus predecesores, entre la historia de la composición del Pentateuco y la historia de la religión de Israel. En particular, podemos decir que su impresionante demostración de que P no es una fuente antigua y de que no puede ser preexílica cambió para siempre el curso de la crítica del Pentateuco.

Aunque no existió entre los críticos documentarios un completo acuerdo sobre los motivos de quienes compusieron o combinaron los distintos documentos, se aceptó en líneas generales que se vieron motivados por el deseo de conservar en lo posible las tradiciones recibidas, al tiempo que las reinterpretaban de acuerdo con la teología de su época. Los críticos documentarios recurrían a ese deseo para explicar la gran cantidad de repeticiones halladas en el Pentateuco en su forma final:

1. J y E, procedentes del sur y del norte respectivamente, son florilegios de un cuerpo común de tradiciones. E, posterior a J por su teología y su ética más desarrolladas, pudo haber dependido en parte de J (no existía acuerdo sobre este punto). Pero en ambos casos se trataba de conservar, disponer cronológicamente e interpretar teológicamente (en cierta medida) las tradiciones nacionales.
2. El motivo de R^{JE} fue el de conservar las tradiciones del norte narradas en E (que corrían el peligro de perderse tras la destrucción del reino del norte) incorporándolas a J.
3. D, que ante todo no es una fuente narrativa, expresa, principalmente en forma de leyes, las ideas teológicas en vigor en la época de la reforma de Josías. De ahí que no pretendiese ser una alternativa a JE, obra con la que estaba sin embargo familiarizado.
4. R^{D} fue un redactor exílico cuyo propósito fue el de proponer un relato "canónico" que combinase el ya familiar JE con una interpretación teológica en consonancia con la teología de D. En consecuencia, colocó el Deuteronomio como apéndice de JE e introdujo aquí algunos segmentos y detalles "deuteronómicos".
5. La razón que movió al autor de P para componer otra obra paralela a JE fue la de ofrecer la teología del sacerdocio postexílico, en parte mediante narraciones, pero sobre todo incluyendo un nuevo cuerpo legislativo.
6. R^{P}, lo mismo que los redactores anteriores, deseaba conservar el antiguo material -en este caso el relato "oficial" de JE (y D)-, pero situándolo en la línea de la teología sacerdotal de P, usando éste como marco básico.

Limitaciones y preguntas sin respuesta

Sería un error suponer que los críticos documentarios estaban convencidos de que la hipótesis era capaz de resolver todos los problemas relativos a la composición del Pentateuco. Ya hemos dicho que consideraban que algunos pasajes no podían ser atribuidos a ninguno de los cuatro documentos. Además, no estaban interesados en la etapa preliteraria del material, que en cualquier caso consideraban no muy antiguo y desde luego posterior a los periodos históricos que describen (p.e. Wellhausen 1883, p. 316).

Es importante también observar que los primeros defensores de la hipótesis y algunos (que no todos) de sus seguidores (p.e. S.R. Driver) formularon reservas sobre la suficiencia de los criterios para resolver los problemas del análisis de las fuentes. Resultaba especialmente evidente en el documento E. El propio Wellhausen admitía (aunque nunca dudó de la existencia de E) que no siempre es posible distinguirlo de J, y así utilizó el término "Jehovista" (el compuesto JE) para distinguir de P el material antiguo.

Se admitía también generalmente que E había sido conservado sólo en estado fragmentario: en otras palabras, que el importante criterio de continuidad en un documento determinado no era totalmente aplicable en el caso de E. En su *Introduction* (por poner un ejemplo) se planteó Driver con gran cautela la cuestión de la identificación de los documentos J y E en algunos ejemplos particulares, y dudó seriamente en hacer uso del principio aplicado ampliamente por algunos críticos de que lo que no parece pertenecer a un documento debe pertenecer a otro, aunque no se perciban indicios positivos de que posea las características de éste. A decir verdad, subrayó más que nunca el carácter movedizo de los propios criterios, hablando de "grados de probabilidad" y de "conclusiones que, dada la naturaleza del caso, son dudosas" (1909, pp. IV y V). La fiabilidad de los criterios fue también puesta en duda indirectamente por los críticos que los usaron para postular (mediante un análisis más minucioso) la existencia de otros documentos distintos, demostrando así que los mismos métodos podían ofrecer resultados totalmente diferentes.

Hay otras cuestiones importantes que los críticos documentarios dejaron sin respuesta o que simplemente plantearon:

La relación entre los documentos

No existió acuerdo sobre la cuestión de si el autor de E conocía J. Más tarde se convirtió en un problema importante a causa de sus implicaciones para valorar hasta qué punto tenían una forma ya fija las tradi-

ciones israelitas antes de ser puestas por escrito. Se admitió en general que P conocía a JE.

¿Fueron ante todo autores o recopiladores los escritores de los documentos?

También sobre este problema hubo divergencias de opinión. Los criterios de vocabulario y estilo y de diferencias de puntos de vista habían puesto de manifiesto (así se creía) que cada documento reflejaba claramente la época en la que había sido escrito: en otras palabras, el material tradicional utilizado había sido remodelado por alguien que fundamentalmente era historiador, material que interpretó según sus propios criterios y que redactó en el lenguaje de su tiempo. Si esto no fuese así, el análisis de los documentos sería ilusorio. Sin embargo, al propio tiempo se reconoció la evidencia (especialmente el sabor individual adherido todavía a algunas de las historias del Génesis, y la notable semejanza en muchos casos entre dos versiones de la misma historia en diferentes documentos) de que estos autores habían sido notablemente fieles a sus fuentes tradicionales. Gunkel, en la introducción de su comentario al Génesis, trató de combinar estos dos hechos describiendo las narraciones como "una antigua pintura, primorosamente coloreada, que había sido ensombrecida y torpemente retocada" (1901a, 3ª ed., p. LXXXVI; cf. 1901b, p. 133). Pero este intento de resolver el problema no acaba de convencer, pues hay que admitir que sigue sin resolverse desde el punto de vista de la hipótesis.

¿Fueron individuos o "escuelas de narradores"?

Wellhausen consideraba los documentos como obra de individuos. Otros defensores de la hipótesis, por otra parte (p.e. Budde y Gunkel), pensaban que habían sido recopilados en círculos especiales o "escuelas de narradores" durante un periodo más o menos extenso, y que no podían ser atribuidos a ningún individuo particular. Las implicaciones de este desacuerdo tienen amplias repercusiones, pero no fueron totalmente admitidas por los críticos.

La obra de los redactores

Existió un acuerdo general en que el conservadurismo fue la razón por la que los documentos, tal como se sucedieron unos a otros, no pretendían sustituir a las antiguas versiones y condenarlas al olvido, sino que se combinaron entre sí para formar nuevas obras. Se pensaba que los antiguos documentos habían adquirido tal grado de autoridad como

relatos modélicos que, aunque posteriormente fueran juzgados inadecuados y necesitados de complementos, ni siquiera se planteó su supresión. Los críticos alcanzaron un considerable grado de unanimidad respecto al modo en que se llevó a cabo la combinación de los documentos; pero, comparados con los autores de los documentos individuales, los redactores siguieron siendo figuras algo descoloridas, y no se llegó a dilucidar hasta qué punto contribuyeron con adiciones propias al material que reelaboraron.

La amplitud de los documentos

Aunque la división tradicional de los libros de la Biblia hebrea separa a Josué y a los libros que le siguen de los cinco libros de la Torah (Pentateuco), colocando a Josué, Jueces, Samuel y Reyes en una sección separada conocida como Profetas Anteriores, la Hipótesis Documentaria pensaba que originalmente Josué estuvo unido a los libros anteriores (formando el "Hexateuco"), de los que representaba la sección conclusiva. Los documentos del Pentateuco continuaban en Josué, libro en el que fueron combinados de un modo parecido. Algunos defensores de la hipótesis fueron más lejos, defendiendo que continuaban en Jueces, Samuel e incluso Reyes (así, por ejemplo, Budde y Benzinger). Otros discutieron acaloradamente este punto de vista. La cuestión es importante, pues afecta seriamente al punto de vista relativo a la estructura y propósito de las fuentes del Pentateuco, y del Pentateuco en su totalidad. Una obra que termina con la muerte de Moisés es un tipo de obra distinto de la que continúa la historia de Israel al otro lado del Jordán y describe el cumplimiento de las promesas hechas a los patriarcas con la conquista de Palestina, o de la que termina con la fundación de la monarquía o con el triunfo de David, o en cualquier otro punto de la historia de la monarquía.

Capítulo II
LA CRÍTICA DEL PENTATEUCO DESPUÉS DE WELLHAUSEN

DESARROLLO ULTERIOR DE LA HIPÓTESIS

Una línea de investigación que empezó incluso antes de Wellhausen y que se ha prolongado hasta la actualidad pretende demostrar que los cuatro documentos de la hipótesis clásica no son las más antiguas fuentes escritas del Pentateuco, sino el resultado de la combinación de documentos escritos aún más antiguos. Procksch, por ejemplo, distinguió entre un E^1 y un E^2. Smend (1912) identificó un J^1 y un J^2, una teoría que siguió siendo defendida con ciertas variantes, sobre todo con la sustitución de la sigla J^1: Pfeiffer la llamó S, Eissfeldt L, Morgenstern K y Fohrer N. Ya habían sido distinguidos diferentes estratos en P incluso antes de que Graf (1866) y Wellhausen identificaran el llamado "Código de santidad" (Lv 17-26). Sin embargo, estas teorías no fueron consideradas por sus defensores como un reto a la Hipótesis Documentaria. Verdad es que, con el paso del tiempo, podría muy bien pensarse que formulan preguntas fundamentales sobre el carácter adecuado de sus métodos; pero, en tanto en cuanto se basan totalmente en el uso de esos métodos, deberían ser consideradas ulteriores desarrollos y mejoras de la Hipótesis Documentaria.

A pesar de las críticas propuestas, especialmente en los últimos años, parece que la mayor parte de los especialistas siguen aceptando esta hipótesis, aunque con variantes y modificaciones. Sin embargo, no resulta fácil encontrar importantes defensores de su formulación clásica en la bibliografía actual. R.H. Pfeiffer (1930; 1941) admitió su validez básica sin una reflexión adecuada, añadiendo sin más el documento de su cosecha (S) a los demás. Hölscher (1952) y Eissfeldt (p.e. en su *Einleitung*, a partir de 1934) siguieron defendiendo hasta el final de sus carreras la hipótesis que habían aceptado en su juventud. Una de las más recientes introducciones al Antiguo Testamento, la de Kaiser en su edi-

ción inglesa de 1975, afirma que "todavía cumple, mejor que todas las hipótesis alternativas, con la tarea de explicar los hechos de la manera más completa posible" (p. 44).

Otros especialistas modernos han encontrado un acomodo para la hipótesis en una forma retocada, combinada frecuentemente con aproximaciones histórico-tradicionales más recientes. El más influyente de todos fue quizás Martin Noth (1948). Aunque su principal interés se centraba en la historia preliteraria de la composición del Pentateuco, declaró su adhesión a la hipótesis de los cuatro documentos (1948, pp. 1.4-7.247-267). Sin embargo, se separaba de Wellhausen en cuanto a la función y relación mutua de los documentos. Pensaba que la modelación y la mayoría de los contenidos de J y de E habían sido llevados ya a cabo en una tradición común preexistente (G), que quizás tenía ya forma escrita. En consecuencia, "la obra de J y E consistió en gran medida sólo en la formulación de las narraciones transmitidas" en esa tradición común (p. 248).

Respecto a la relación entre J y E, Noth consideraba los restos que quedan de E, conservados sólo de manera muy fragmentaria, como un simple "enriquecimiento" de la narración básica J (pp. 25.40.255-256). También defendía que, en la versión final del Pentateuco, el propio JE funciona sólo como "enriquecimiento" de P, que suministra el marco básico del conjunto (p. 11). Fue también muy crítico con los criterios que justificaban la separación de los materiales de E y J. Rechazó los criterios de vocabulario y estilo, y los de las diferencias de las ideas religiosas, reconociendo sólo validez al criterio de la duplicidad de versiones y (en grado menor) al de la alternancia de los nombres divinos. Incluso estos criterios, pensaba, deben ser aplicados con medida: no aceptaba (a excepción de casos muy raros, como la historia del diluvio) la fragmentación de historias individuales para establecer la presencia de dos fuentes (p. 28). En general, historias enteras fueron tomadas de una u otra fuente y transmitidas intactas. Creía que era una equivocación buscar una consistencia absoluta en un documento, pues cada documento se compone de muchos elementos diferentes, que conservan sus propias características distintivas (pp. 269-270).

El punto de vista de Noth sobre P es también peculiar: P era un narrador; y el material legal de P tiene un origen totalmente distinto del material narrativo (p. 7). A pesar de estas observaciones, Noth permaneció firme en los límites de la Hipótesis Documentaria. Su teoría (1943) de una Historia Deuteronomística (que comprendía Deuteronomio, Josué, Jueces, Samuel y Reyes) como obra independiente del Tetrateuco (de Génesis a Números) no afecta esencialmente a la aceptación de la

hipótesis, pues el Deuteronomio era, según la propia hipótesis, un documento totalmente distinto que no fue sometido al proceso de combinación que experimentaron los otros documentos.

R. de Vaux, en un artículo que conmemoraba el segundo centenario de la obra pionera de Astruc, defendió también la Hipótesis Documentaria en una forma modificada. En algunos aspectos fue más conservador que Noth: aceptó la validez de todos los criterios sobre los que se basaba la hipótesis, y, en respuesta a los ataques al método crítico-literario *per se*, citó otros ejemplos tomados del mundo antiguo y del propio Antiguo Testamento (Crónicas, Esdras-Nehemías) que probaban el método de combinar fuentes propio de la historia escrita. Pero, al igual que Noth, criticó la rigidez y la excesiva minuciosidad de algunas aplicaciones del método, y sugirió (siguiendo a Bentzen) que era preferible hablar de "tradiciones paralelas" que de documentos. Pero, al tratar de combinar una aproximación literaria con un adecuado reconocimiento del papel de la tradición oral, dejó al lector lleno de confusión respecto a sus puntos de vista. Por una parte, habló de una tradición oral viva que siguió desarrollándose paralelamente a la tradición escrita e influyéndola continuamente; por otra, defendía que J (por lo menos) era la obra de un único autor, responsable de la disposición del material, al que impuso sus puntos de vista. Y concluía así (p. 195): "Estas conclusiones coinciden esencialmente con las posiciones clásicas de la hipótesis documentaria. Pero son menos tajantes, y en particular van acompañadas de una doble reserva: por una parte, estas tradiciones, incluso después de haber recibido forma, continuaron viviendo y asimilando nuevos elementos; por otra parte, habían tenido una prehistoria que es necesario tener en cuenta".

Fohrer (1965) aceptó las cuatro fuentes (J, E, D y P), junto con la fuente de cosecha propia (N), al igual que todos los criterios clásicos. Su única modificación sustancial de la Hipótesis Documentaria fue evitar el término "documento" en favor del de "estratos de fuentes", pues, lo mismo que De Vaux, consideraba que las fuentes son "más complejas, con frecuencia menos tangibles desde el punto de vista de la fraseología y, en razón del uso de material antiguo, menos atribuibles a un solo autor de lo que sugiere el término 'documento'" (TI p. 114). Evitó también el término "hipótesis", pues sugiere según él el uso exclusivo de una sola forma de abordar el problema, y habló más bien de los diferentes "métodos" usados por los recopiladores de los distintos tipos de material del Pentateuco: el "método del añadido" había sido empleado por los redactores para combinar los "estratos de fuentes"; pero el "método de los suplementos" había sido usado para la formación gradual de los códigos

legales y para añadir algunas cosas al material narrativo; y el "método de composición" para componer cada estrato de fuentes a partir de las tradiciones. Esta nueva terminología puede servir para aclarar, pero no constituye una nueva teoría: simplemente coloca en una nueva dirección lo que siempre habían mantenido Wellhausen y su escuela.

Otras introducciones recientes al Antiguo Testamento, como las de Cazelles, Soggin (1976), Smend (1978) y W.H. Schmidt (1979) deberían ser elencadas probablemente entre los defensores de la Hipótesis Documentaria, al menos en una forma modificada. Pero, al mismo tiempo, sirven para detectar la falta de seguridad que hay sobre el tema. Soggin, por ejemplo, menciona algunos mordaces ataques recientes a la hipótesis, y duda de que ésta pudiera sobrevivir a ellos. Sin embargo, tras afirmar que "parece legítimo discutir en detalle los estratos individuales" (p. 96), dedica ni más ni menos que 50 páginas (la décima parte de su libro) a exponer sus características. Cazelles adoptó un procedimiento similar, llegando incluso a diseñar las "teologías" individuales de los distintos estratos. Ambos escritores, sin embargo, subrayan las incertidumbres del estado actual de la crítica del Pentateuco y la necesidad de desarrollar nuevas técnicas. Estas obras representativas reflejan una pérdida general de confianza en los métodos y resultados de la hipótesis y la tendencia (incluso entre sus defensores) a contar con ella por *faute de mieux*. Este punto de vista es adoptado por Clements, quien, en un reciente estudio sobre el Pentateuco, afirma que "ninguna alternativa detallada y plausible ha sido capaz de desplazar la convicción básica de que las grandes fuentes JE, D y P existieron en algún momento como documentos individuales" (1979, p. 97).

La "convicción básica" a la que se refiere Clements ha sufrido de hecho el reto de un importante número de especialistas durante muchos años. Sea posible o no proyectar una teoría más plausible, lo cierto es que se necesita con urgencia una re-evaluación de la Hipótesis Documentaria, especialmente a la luz de la gran cantidad de obras de investigación aparecidas a partir de Wellhausen sobre literatura narrativa en general y sobre la naturaleza de la literatura bíblica en particular. Westermann en su comentario al Génesis (1974-1982) y Rendtorff, entre otros, han discutido en detalle los defectos de la hipótesis.

CRÍTICAS A LA HIPÓTESIS

Cualquier hipótesis del tipo que sea debe justificarse superando ciertas pruebas, p.e.:

a. ¿Son razonables sus presupuestos?

b. ¿Son sólidos sus métodos?

c. ¿Se pueden aplicar con lógica estos métodos?

d. ¿Explica los datos de manera más adecuada que cualquier otra hipótesis alternativa?

En el curso de la crítica del Pentateuco, durante los últimos cien años, todas estas pruebas han sido aplicadas a la Hipótesis Documentaria, aunque sólo algunos críticos lo han hecho de manera sistemática. La red de argumentos empleada es muy compleja, pero podemos describir en gran medida el curso de la crítica.

Desde el principio se usaron dos líneas fundamentales de crítica. La primera, de carácter negativo, era el *cuestionamiento de los criterios* que habían proporcionado la identificación y reconstrucción de los documentos; la segunda, de tono positivo, pedía que se tuviese más en cuenta el papel desempeñado por el *desarrollo de la tradición oral* en la formación del Pentateuco. La mayor parte de la historia posterior de la crítica del Pentateuco se ha basado en una u otra de esas líneas (o en una combinación de ambas), aunque también han entrado en juego otras consideraciones.

Cuestionamiento de la adecuación de los criterios

Está en relación con la segunda y tercera de las pruebas mencionadas arriba: con los métodos empleados en defensa de la hipótesis y con su aplicación. Respecto a J y E, incluso antiguos críticos como Wellhausen, Gunkel y Driver admitían que, para lograr la total separación de estos documentos, resultaban insuficientes tanto un criterio como otro, o incluso la combinación de ambos, y que, aunque era incuestionable su existencia, era imposible reconstruirlos en su totalidad. En la siguiente sección del libro valoraremos los distintos argumentos sobre los criterios. Aquí habremos de considerar las *consecuencias* de la duda de su validez.

i. La dificultad de distinguir entre J y E planteó la lógica cuestión de si la existencia de E no era una hipótesis innecesaria. Volz y Rudolph (1933; 1938), seguidos por otros, trataron de demostrar que los supuestos pasajes-E podían explicarse de otro modo. Esto implicaba que en el bloque Génesis-Números había sólo dos documentos, J y P. La mayor parte de los especialistas siguieron aceptando la existencia de P como documento aparte, y el nuevo análisis simplificado condujo (empezando por el estudio de Von Rad de 1938) a un intenso estudio de las "teologías" de J y de P. El comentario de Westermann al Génesis representa un ejemplo de lo que estamos diciendo.

ii. La tendencia opuesta de subdividir los documentos "clásicos" en un número mayor supuso de hecho un ataque a esos criterios, aunque más a su aplicación que a su validez. De hecho se basaba en un descontento respecto a la falta de minuciosidad de Wellhausen y de su escuela: como se pensaba que los documentos carecían de consistencia interna, debían de ser obras compuestas. La última contribución a estos documentos repropuestos, el llamado "J tardío" (Winnet 1965; Van Seters 1975; Schmid 1976; Schmitt 1980), arroja más dudas sobre la hipótesis, pues, al postular la existencia de un ramal tardío en J, echa por tierra el sistema wellhauseniano de fechar los documentos en relación con la historia de Israel, que constituía una parte esencial de la hipótesis.

Pero estas dos aportaciones (la duda sobre E y la multiplicación de documentos) condujeron a un cuestionamiento más radical de la hipótesis. Algunos especialistas, empezando por Mowinckel (1930; más detalles, 1964), expresaron la convicción de que los documentos no habían sido compuestos cada uno en una sola etapa y por un solo individuo, sino que habían tomado forma gradualmente a lo largo de muchos años, de modo que los detalles que parecían evidenciar la existencia de más documentos no eran en realidad más que *variantes* de un solo documento (según Mowinckel, E representaba sin más "variaciones de J"). Esta conclusión, que ha encontrado defensores recientemente (p.e. Schulte), se ha abierto camino en ulteriores desarrollos:

En primer lugar, algunos expertos (p.e. Bentzen, De Vaux 1953; Fohrer 1965) abandonaron el concepto de "documentos", sustituyéndolo por "estratos", "ramales", "tradiciones paralelas", etc., términos que, aunque tienen la ventaja de permitir cierta flexibilidad en el tratamiento de los textos, son demasiado vagos como para ser útiles o incluso significativos.

En segundo lugar, la idea de que documentos individuales habían sido sometidos a una continua redacción planteó entre algunos especialistas una cuestión todavía más importante: si era en absoluto necesario postular fuentes escritas de corrido (prescindiendo de si tendrían que llamarse "documentos", o no). Se planteó la posibilidad de que todo el Pentateuco pudiera ser producto de un *solo y continuo* proceso de redacción, en el que el material hubiese sido gradualmente perfilado y en el que se hubiesen añadido nuevos materiales. Tal punto de vista fue defendido por especialistas judíos como Cassuto (1961) y Segal, que nunca habían aceptado la Hipótesis Documentaria. Pero también fue propuesto como reacción a la hipótesis de Sandmel, que citaba procedimientos rabínicos como posibles modelos de la composición gradual del Pentateuco.

En tercer lugar, el descubrimiento de variantes en un mismo docu-

mento, combinado con la nueva importancia concedida en ciertos círculos a la tradición oral, sugirió la posibilidad de que todas o algunas de esas variantes pudiesen haber evolucionado en el estadio oral de la tradición, no en el literario. Esta posición llevó también, aunque por una vía diferente, al rechazo de la Hipótesis Documentaria en favor de otra que consideraba el Pentateuco escrito como fruto de una evolución tardía, como la puesta por escrito de una tradición oral narrativa plenamente desarrollada, a la que se añadieron diversas piezas de material previamente escrito, como podían ser algunas colecciones de leyes.

Este tipo de teoría, representada por los expertos escandinavos Nielsen (1954) y Engnell (1962), se apoyaba en consideraciones de carácter cultural, psicológico y estético. Buscando el apoyo del progresivo conocimiento del Próximo Oriente antiguo, pensaban que el uso de la escritura con propósitos narrativos fue fruto de un desarrollo cultural tardío, pues se recurría a ella sólo cuando estaba en peligro la tradición oral; que los criterios de la Hipótesis Documentaria eran inválidos porque se basaban en una aplicación errónea de los modernos cánones occidentales de consistencia y orden a la literatura antigua; y finalmente que los críticos documentarios, al dividir las narraciones en pequeños fragmentos para asignarlas a los distintos documentos, habían destruido sin gota de sensibilidad su carácter de obras de arte (un criterio que debía ser tenido en cuenta no menos que los otros). Recientemente este argumento final ha recibido el apoyo adicional de modernos críticos literarios como Alter.

En cuarto lugar, otro grupo de especialistas, insatisfechos con los criterios de la Hipótesis Documentaria, desarrolló una aproximación *temática* no muy distinta de la aproximación estética mencionada anteriormente, en cuanto que manifiesta también sus quejas ante el empeño de desmenuzar las unidades literarias. Esta línea fue inaugurada por Pedersen (1926; 1931), que postulaba la existencia de un "relato de la Pascua" como narración completa e independiente, con un solo tema y compuesto para la celebración de esa fiesta. Se trataba, por hablar de algún modo, de una "sección vertical" del Pentateuco, idea que va totalmente en contra de las supuestas "secciones horizontales" de la Hipótesis Documentaria. De ese modo negaba la existencia de fuentes ininterrumpidas. Es decir, que tales "unidades mayores" del Pentateuco, que ciertamente no eran homogéneas, habían sido construidas independientemente de las otras secciones narrativas y combinadas con ellas sólo en una fecha posterior. Este postulado, que seguía siendo básicamente "literario", fue después usado por quienes estudiaron las tradiciones orales: el desarrollo de estas "unidades mayores" fue visto por estos especialistas como un proceso esencialmente más oral que literario.

El estudio de las tradiciones orales

Aunque esta forma de abordar el fenómeno del Pentateuco fue al principio considerada como complemento de la Hipótesis Documentaria más que como su alternativa, en realidad fue quitándole valor, especialmente por lo que respecta a la primera y cuarta prueba mencionadas anteriormente: los presupuestos de la hipótesis y su pretensión de ser la única explicación adecuada de los hechos.

Wellhausen y otros críticos documentarios aceptaron la idea de que los documentos del Pentateuco se basaban en definitiva en leyendas y otras tradiciones que habían sido conservadas y transmitidas oralmente. Pero creían que habían sido completamente transformadas por los autores de los documentos y que en cualquier caso no tenían mucha antigüedad cuando fueron puestas por escrito. Wellhausen escribió: "Respecto al escrito Jehovista, puede muy bien afirmarse que, en relación con lenguaje, horizonte y otros rasgos, puede sustancialmente provenir de la edad de oro de la literatura hebrea..., el periodo de los reyes y los profetas, que precedió a la disolución de los dos reinos israelitas a manos de los asirios" (1883, p. 9). Con tal visión positiva de la actividad literaria de los autores de los documentos, no hay que sorprenderse de que estos especialistas no intentasen investigar la tradición oral preliteraria.

En la Parte II abordaremos en detalle la historia del estudio de las tradiciones orales. Aquí nos interesamos por ellas sólo en relación con sus repercusiones en la Hipótesis Documentaria. Fue Gunkel (1901) quien defendió, basándose en ejemplos tomados del Génesis, que los rasgos específicos de la tradición oral no habían sido eliminados de hecho por los autores de los documentos, sino que el material narrativo que ahora forma una historia continua resultó de la combinación de un amplio número de historias muy breves o "*Sagen*", que han sido muy poco retocadas y que pueden ser identificadas por constituir unidades en sí mismas, con forma, propósito y carácter distintos. Esto le permitió sugerir que este material era mucho más antiguo de lo que habían pensado los críticos anteriores a él. Defendía que estas historias, cuando son estudiadas individualmente y sin referencia a sus sedes actuales, reflejan estadios muy primitivos en el desarrollo de Israel como pueblo. Esto significaba que el periodo que había que evaluar respecto a la composición del Pentateuco era mucho más amplio que el previsto por Wellhausen (un periodo que empezaba no con la "edad de oro de la literatura hebrea", sino varios siglos antes, quizás incluso con los protos patriarcas

Esto ampliaba de modo significativo la cuestión relativa al modo en que el material había sido combinado. Cierto que Gunkel no se apartaba significativamente de Wellhausen respecto a las etapas literarias del proceso, pero consideraba razonable postular un proceso más largo y complejo, e incluso más gradual, que el postulado por la Hipótesis Documentaria. Consideraba probable que entre las breves *Sagen* individuales y los documentos más antiguos hubiese existido una etapa intermedia en la que, con el paso del tiempo, se hubiesen ido combinando relatos con rasgos comunes, como los relativos a Abrahán o Jacob, hasta acabar formando "ciclos de leyendas". Probablemente esto había tenido lugar en la etapa preliteraria, pues los motivos que inspiraron la formación de tales "ciclos" eran muy diferentes de los de los "historiadores" (J y E). Estos pretendieron componer historias completas sobre el primitivo Israel; los ciclos de leyendas, por su parte, a pesar de constituir un estadio de interés por la narración más desarrollado que el de las *Sagen* individuales (con su concentración en acontecimientos individuales), carecían de perspectiva "histórica".

Gunkel indicaba así la forma de abordar el tema con más amplitud y flexibilidad de lo que lo había hecho Wellhausen. Verdad es que concibió su obra más como un complemento de la Hipótesis Documentaria que como una alternativa a ella. Para él, el Pentateuco (o al menos el libro del Génesis, sobre el que se centraba su interés) había sido compuesto, desde sus elementos básicos, en dos etapas sucesivas y mutuamente excluyentes. El material oral, que formaba ya en parte amplias unidades o "ciclos", se convirtió en la fuente común a la que habían recurrido por separado J y E, y con esto dio por finalizado el desarrollo de la tradición oral (1901, 3ª ed., p. LXXX; 1901b, pp. 123-124). De este modo, Gunkel, abordando la composición del Pentateuco desde su estadio más antiguo y trabajando siempre hacia adelante, no cuestionó los argumentos de los críticos estrictamente documentarios, que, partiendo del Pentateuco como tal y trabajando hacia atrás, habían decidido que el texto actual sólo podía ser explicado con la teoría de los "documentos". Sin embargo, su nuevo punto de vista se vio obligado al final a plantear la cuestión de si los dos métodos eran en realidad compatibles.

Nielsen y Engnell, junto con otros expertos escandinavos, respondieron a esta cuestión en versión negativa. Rechazaron por entero la crítica documentaria, especialmente porque pensaban que eran erróneos tanto sus presupuestos sobre la forma de pensar oriental cuanto su actitud hacia una obra escrita, y la sustituyeron por una especie de "crítica de la tradición" según la cual el Pentateuco (o, hablando con propiedad, Génesis-Números) alcanzó virtualmente su forma actual en el curso de

una transmisión puramente oral de las tradiciones. Sin embargo, los defensores de esta hipótesis alternativa nunca han conseguido probarlo con la suficiente garantía: es decir, con una historia perfectamente elaborada de esas tradiciones, desde las breves unidades más antiguas hasta la obra completa (ver Knight para un informe más detallado de la obra de esta "escuela"). Por este tiempo Martin Noth había escrito una detallada "Historia de las tradiciones del Pentateuco"; sin embargo, lo mismo que Gunkel, siguió siendo partidario de la Hipótesis Documentaria.

Von Rad (1938) y Noth (1948) fueron los verdaderos sucesores de Gunkel. Fueron estos dos especialistas quienes, al propio tiempo que se vinculaban a la Hipótesis Documentaria, abrían involuntariamente el camino a su rechazo definitivo, por ser considerada incompatible con la aceptación de la importancia del papel jugado por la tradición oral. Trabajando sobre el análisis gunkeliano de las primitivas unidades de tradición, elaboraron detalladas teorías sobre el modo en que estas unidades habían sido combinadas, teorías que iban mucho más allá del análisis de Gunkel.

Basándose en Dt 26,5-10 y otros textos, Von Rad postulaba la existencia de un "pequeño credo" en el que los agricultores israelitas recitaban los acontecimientos de su historia ancestral con ocasión de la ofrenda a Dios de las primicias. El "credo" combinaba una serie de elementos que constituían el núcleo del Pentateuco posterior. Noth, aprovechando el esquema de Von Rad, trató precisamente de hacer ver que estos distintos "temas" tradicionales, conservados cada uno originalmente por uno de los grupos que acabaron formando el pueblo de Israel, habían sido complementados con otras tradiciones para formar una tradición nacional común. Construyó así una completa "historia de las tradiciones del Pentateuco" que culminaba en una sola obra, posiblemente en forma escrita, anterior a J y a E.

De aquí sólo había un paso al planteamiento de una cuestión decisiva: si el Pentateuco ya había recibido su forma básica en un periodo primitivo, había que preguntarse si realmente era necesaria o plausible la Hipótesis Documentaria, con sus sucesivas etapas de documentos y redactores. Fue Rendtorff quien dio ese paso después de una generación de malestar generalizado con la Hipótesis Documentaria.

La obra de Rendtorff
"El problema de las tradiciones del Pentateuco" (1977)

Rendtorff partió de la convicción de que los modernos estudios sobre

el Pentateuco habían alcanzado un *impasse*. La mayor parte de los especialistas después de Noth habían seguido aceptando *tanto* la Hipótesis Documentaria con algunas modificaciones *cuanto* el método histórico-tradicional, sin preguntarse seriamente si eran compatibles. Estaba convencido de que el método histórico-tradicional es fundamental: el crecimiento del Pentateuco sólo puede ser correctamente entendido si su estudio empieza por el estadio más antiguo (es decir, por las unidades más breves de las que está formado). En consecuencia, la Hipótesis Documentaria, como hipótesis relacionada únicamente con una etapa particular del proceso (la final), sólo puede ser aceptada si sus descubrimientos son compatibles con las conclusiones deducidas de un estudio histórico-tradicional de sus primeras etapas. Rendtorff estaba interesado en demostrar que no es éste precisamente el caso: que la Hipótesis Documentaria es sólo una entre varias teorías posibles sobre la etapa del desarrollo literario del Pentateuco, y además una que no se aviene con los hechos.

Rendtorff podría ser considerado sucesor de Noth, pues ha tratado de llevar las ideas de éste a sus conclusiones lógicas. No es discípulo de hombres como Nielsen, Engnell, Cassuto o Segal. No entra el liza con los *métodos* de la crítica literaria: al contrario, los considera válidos, y, al propio tiempo que recomienda su uso, los utiliza personalmente para construir su hipótesis alternativa. Lo que considera precisamente falso es el modo en que estos métodos han sido aplicados por los críticos documentarios para establecer la hipótesis de *ininterrumpidas obras literarias* o "documentos" que atraviesan de punta a punta el Pentateuco.

Observando las opiniones tan diferentes entre los críticos documentarios sobre el número, características, contenidos y extensión de los supuestos documentos, Rendtorff apuntaba que la aplicación de los criterios documentarios por parte de los críticos no había conseguido ofrecer una reconstrucción generalmente aceptada y convincente de los documentos como fuentes escritas de manera ininterrumpida, ni siquiera con la ayuda del dudoso principio de que es lícito completarlas o llenar sus vacíos asignando a uno u otro documento pasajes en los que los criterios fallan por completo (ver sus observaciones a W.H. Schmidt en pp. 88-89). En consecuencia, las siglas J, E y demás (incluida P) carecen realmente de base.

Sostenía Rendtorff que los criterios documentarios han sido mal aplicados. A veces han ido demasiado lejos; otras no han sido aplicados con el suficiente rigor. Por una parte, han sido pasadas por alto las diferencias de estilo entre varios pasajes asignados a un documento particular: el estilo de la historia de José (Gn 37-50), por ejemplo, no es el mismo

que el de cualquiera de las versiones "documentarias" de las historias de Abrahán, e incluso en éstas existen diferencias estilísticas. Explicar estas diferencias diciendo que cada documento es un bloque compuesto por elementos heterogéneos, sería inutilizar completamente el criterio estilístico. Las diferencias siguen necesitando explicación. Del mismo modo, por otra parte, la supuesta distinción entre J y E en el ejemplo de la historia de José se basa en argumentos excesivamente sutiles.

Según opinión de Rendtorff, más serio aún que la mala aplicación de los criterios es el mal uso del criterio de teología y punto de vista practicado por los críticos documentarios. Rendtorff hablaba de la falsedad que implica pretender que cada documento tenga sus características y teología propias: de hecho, opinaba, cada uno no es más que una mezcolanza de otros segmentos literarios de naturaleza muy distinta. En este punto fue especialmente crítico con quienes, como Von Rad, habían tratado de exponer la "teología del yavista". Contrariamente a estos puntos de vista, Rendtorff trató de demostrar que la única consistencia teológica observable, aparte de la impuesta a todo el material por el redactor final, hay que buscarla en cada una de las secciones grandes del Pentateuco (coincidentes a grandes rasgos con los "temas" de Noth), consideradas por separado: historia de los orígenes, historias patriarcales, relato de Moisés (éxodo), Sinaí, estancia en el desierto, establecimiento en Palestina. Estas secciones amplias, y no los documentos, suministran la clave del proceso que dio su forma característica al Pentateuco; y en este proceso no hay espacio para documentos. Desde distintos puntos de vista, entre ellos el teológico, la Hipótesis Documentaria y el trabajo histórico-tradicional son *alternativas* que no pueden combinarse.

Más adelante, en la Parte II, haremos una valoración de la contribución de Rendtorff a la solución del problema del Pentateuco, desde el punto de vista de la crítica de la tradición. Aquí nos ha interesado sólo presentar su crítica a la Hipótesis Documentaria; pero su libro representa sin duda una nueva etapa en la discusión del tema, sobre todo en el hecho de que ofrece una alternativa real a esa hipótesis que pretende abarcar, y dar una explicación de, toda la historia del nacimiento del Pentateuco, desde sus más pequeñas unidades a su forma final.

Capítulo III
VALORACIÓN DE LA HIPÓTESIS DOCUMENTARIA

PRESUPUESTOS

Filosóficos e histórico-religiosos

La Hipótesis Documentaria no fue sin más un simple intento de resolver un rompecabezas literario. El criterio más importante que guió a Wellhausen en la reconstrucción de cuatro documentos distintos y continuos que superasen el amasijo de fragmentos dispares y arbitrariamente ensamblados fue el de las *ideas y prácticas religiosas*: sostenía que los cuatro documentos reflejaban cuatro etapas distintas y más o menos fechables dentro de la evolución religiosa de Israel. Este es de hecho el principal argumento de la obra titulada significativamente *Prolegómenos a la Historia de Israel*, donde, con referencia a la datación crucial del "Código Sacerdotal", defendía que sólo en "el ámbito de las prácticas religiosas y de las ideas religiosas dominantes... pueden ser comprobados definitivamente los argumentos" (p. 12). Wellhausen se basó en una peculiar teoría, corriente en su tiempo, sobre la evolución de la religión de Israel a través de una serie de etapas: desde la más sencilla y "natural", pasando por el punto álgido de la predicación de los profetas del siglo VIII, hasta la compleja, teocrática y formalizada religión del periodo postexílico. Así fue evaluada cada pieza del material del Pentateuco y asignada a uno u otro de los documentos, y los propios documentos dispuestos en orden cronológico.

Se piensa que esta teoría evolucionista, de tipo filosófico en definitiva, puede remontarse a la influencia del historiador Vatke (de quien Wellhausen reconoció que era deudor) y de la filosofía de Hegel. (Ver Perlitt 1965 para un diferente punto de vista, y Kraus 1969, p. 264, para una crítica de Perlitt). Pero aunque a veces se ha exagerado la influencia de Hegel en Wellhausen, se reconoce actualmente que el fenómeno reli-

gioso del Yavismo y del Judaísmo fue mucho más complicado, y su historia menos unilinear, de lo que suponía Wellhausen, y más insegura en consecuencia la datación de los distintos textos del Pentateuco (que no traen referencias directas de los periodos en que fueron escritos). (Ver Pedersen 1931).

Lingüísticos

Los críticos documentarios hicieron hincapié sobre todo en las diferencias lingüísticas y estilísticas entre los distintos documentos. Por ejemplo, S.R. Driver (1904, pp. vii-xi) hizo una lista de unos treinta y cuatro términos y frases característicos de P. Este uso de las diferencias de lenguaje y de estilo para distinguir un documento tardío de los más antiguos se basa en ciertas ideas sobre el hebreo bíblico. Sin embargo, la historia más reciente del lenguaje bíblico (Kutscher, pp. 12ss) reconoce sólo tres etapas en su evolución: arcaico, estándar y tardío. La segunda etapa abarca todas las obras en prosa del Antiguo Testamento, a excepción de los libros tardíos de Crónicas, Esdras-Nehemías, Ester y Eclesiastés. Todos los textos en prosa del Pentateuco pertenecen a la categoría de hebreo estándar.

La antigua gramática de Gesenius-Kautzsch (TI 1910) decía que "en toda la serie de escritos en hebreo clásico, tal como aparecen en el Antiguo Testamento..., el lenguaje... corresponde, respecto a su carácter general, más o menos a la misma etapa evolutiva". Pero se reconocía con cautela la existencia de "un cierto progreso de un estadio primitivo a otro más reciente", de modo que "pueden distinguirse con ciertas reservas dos periodos". El segundo de éstos empezó al acabar el destierro de Babilonia y abarcó "ciertas partes del Pentateuco" (p. 16), entre las que se incluye presumiblemente P. Sin embargo, la única característica de este segundo periodo que pudieron destacar los autores de esta gramática era su mayor aproximación al arameo que la del periodo primitivo. Pero sería difícil encontrar pruebas de la influencia del arameo en la lista de palabras y frases características de P confeccionada por Driver, quien ni siquiera intentó hacerlo. En cuanto a las diferencias de vocabulario (muchas menos) entre J y E, no entra en consideración la existencia de una etapa antigua y otra posterior de evolución lingüística.

En cualquier caso sería improbable que se hubiese permitido que tales diferencias lingüísticas de base, si es que existieron alguna vez, persistieran en la prosa escrita tal como la tenemos ahora. Puede presumirse que las narraciones del Pentateuco tenían que haber sido reformuladas repetidas veces en el lenguaje "contemporáneo": es decir, en el

lenguaje de las sucesivas generaciones que las recibieron y transmitieron. Si algunas de estas narraciones se remontan a los periodos patriarcal o mosaico, el lenguaje en el que se contaron por vez primera tuvo que haber sido el hebreo arcaico o alguna otra lengua semítica; pero no existen huellas de ello. Podemos presumir que, incluso después de haber sido puestas por escrito, el lenguaje en el que habían sido redactadas tenía que haber sido "actualizado" por los escribas que las copiaron. En todo caso, el Pentateuco, aparte de los poemas que le han sido incorporados, está uniformemente escrito en hebreo bíblico estándar.

Por supuesto, esto no implica negar la existencia de considerables diferencias de estilo y vocabulario en el Pentateuco. Sorprendería que no fuera así: los transmisores y escribas mencionados arriba no podían haber pretendido crear un sólo y monótono estilo para el material que manejaban. Su interés se centraba sin más en asegurar que pudiera ser entendido por la gente de su generación. Pero, si prescindimos de la idea de la evolución histórica del hebreo durante el periodo en cuestión, resulta posible explicar de otro modo esas diferencias de estilo, como demostraremos más adelante.

Literarios

La Hipótesis Documentaria se interesaba plenamente por la actividad *literaria*: por autores, escribas y copistas, así como por los redactores y editores que habían combinado los textos escritos existentes. Se daba por sentado que ninguna parte significativa del proceso de composición debía atribuirse al estadio preliterario en el que se pensaba que se había originado la mayor parte del material. Aunque el estudio de las tradiciones folclóricas europeas había empezado ya con la publicación de colecciones de cuentos populares, a menudo con variantes formales, por iniciativa de Jacob y Wilhelm Grimm en 1812-1815, se ignoró la posibilidad de que tales estudios pudiesen ser relevantes para el estudio de las narraciones del Pentateuco. Se pensaba que la única solución posible a los problemas planteados por las discrepancias, dobletes y diferentes puntos de vista de las narraciones consistía en postular la combinación de antiguos textos escritos por mano de editores. El temperamento aislacionista de Wellhausen, manifiesto en su continua voluntad de ignorar la obra de los especialistas en otros campos anejos, puedo explicar eso de algún modo.

Los críticos documentarios manejaban otro presupuesto tácito: que la creación de nuevas obras históricas mediante la simple combinación de otras antiguas sobre el mismo tema era un procedimiento normal en la literatura de la antigüedad. Verdad es que algunos expertos más recien-

tes, como Bentzen (II, pp. 61-62) y De Vaux (1953, pp. 185-186), han argumentado que en el mundo antiguo existen de hecho analogías de este tipo de actividad literaria. Sin embargo, los ejemplos citados (con excepción de uno) por estos especialistas son extremadamente dudosos. De Vaux citaba los siguientes: las obras de los historiadores árabes y sirios; el uso de los libros de Samuel y Reyes por el autor de Crónicas; el uso de antiguos documentos por el autor de Esdras-Nehemías; la composición de los relatos del libro de Jeremías; la composición del Deuteronomio; y la épica de Gilgamesh. Pero en ninguno de estos casos combinó el autor fuentes *continuas*, que cubriesen individualmente toda la serie de acontecimientos y todo el periodo abarcado por la obra final. Más bien citaba o adaptaba varias fuentes escritas de extensión limitada, que insertaba en su propia narración una tras otra hasta formar una sola y amplia obra. Este fue un método historiográfico utilizado con frecuencia por antiguos historiadores, pero en ningún modo comparable con el postulado por la Hipótesis Documentaria. De hecho tiene más en común con otras teorías sobre la composición del Pentateuco, especialmente con las hipótesis de los fragmentos y de los suplementos.

La única analogía próxima del mundo antiguo, citada por Bentzen y por De Vaux, es la armonización de los cuatro evangelios conocida como *Diatésaron*, llevada a cabo por Taciano en el siglo II d.C. Pero se discute si el *propósito* de la obra de Taciano fue similar al de los supuestos redactores del Pentateuco. En cualquier caso se duda que una sola obra, única en su género, escrita al comienzo del Cristianismo y posterior a la obra de los historiadores griegos y romanos proporcione una adecuada analogía.

Culturales

En la época en que Wellhausen escribió sus obras, eran mucho menos conocidos que ahora las culturas, civilizaciones y procesos de pensamiento de los pueblos del Próximo Oriente antiguo. Pero lo que se podía entonces conocer sobre estos temas fue ignorado por él y por sus inmediatos seguidores. Sin embargo, tras las afirmaciones de los críticos documentarios se ocultan algunas importantes ideas sobre esas materias. Al no ser capaces de explicar las enormes diferencias psicológicas y culturales entre la sociedad ilustrada y experta del occidente europeo del siglo XIX en la que vivían y la sociedad de un antiguo pueblo semita relativamente poco conocido, dieron por sentado que los autores y escribas del antiguo Israel habrían elaborado su obra siguiendo el mismo proceso que ellos hubiesen seguido de haber tenido que afrontar la misma tarea.

i. *Daban por supuesto que el propósito de cada uno de los autores de los documentos fue el de escribir un relato consistente y continuo de los orígenes y de la historia primitiva de Israe*l, perfectamente adaptado a las ideas nacionales, religiosas y éticas que dominaban en su tiempo. En otras palabras, su intención era la de ser historiadores. Así escribió, por ejemplo, Skinner: "De entre todos los historiadores cuyos escritos han sido conservados, J es el más dotado y brillante" (1930, 2ª ed., p. xiv). Más tarde diremos en este libro que el Pentateuco, *en su forma final*, es una obra histórica, escrita en conformidad con los antiguos cánones literarios en vigor en el siglo VI a.C. Pero esto es algo muy distinto del concepto de autor aplicado a J como brillante historiador de comienzos del primer milenio a.C., que, en la primera etapa de la historia de una nación emergente, escribió la primera gran obra histórica de todos los tiempos sin nada que le sirviese de modelo. Habría que pensar si no se trata en realidad de un concepto anacrónico.

Más recientemente Von Rad ha tratado de defender esta idea con su punto de vista de que el "yavista" es producto de un periodo de notable "ilustración" durante el reinado de Salomón, que se inspiró a través de contactos con la corte egipcia y con las ciudades cananeas conquistadas por David y Salomón (p.e. 1938, p. 63). Esta hipótesis, que asigna a J una fecha incluso anterior a la propuesta por los críticos documentarios, convence muy poco, pues, según admite el propio Von Rad (1944, pp. 1-2), ni Egipto ni nunguna otra de las antiguas civilizaciones tenía el suficiente "sentido histórico" como para producir obras históricas. Él mismo escribía: "Sólo hay dos pueblos de la antigüedad que realmente hicieron historia: los griegos y, mucho antes que ellos, los israelitas" (1944, p. 2).

Tampoco las tres "explicaciones" que da Von Rad del fenómeno del "yavista" (la posesión de un "sentido histórico" único por parte del antiguo Israel, su "talento para la exposición narrativa" y su "fe en la soberanía de Dios en la historia" [pp. 3-7]) son verdaderas explicaciones: se trata de simples conclusiones desprendidas del presupuesto de la antigua datación del Yavista y de la existencia de este fenómeno más que de verdaderos argumentos que lo avalen. Podría objetarse que su punto de vista sobre el Yavista es propiciado por la llamada "historia de la sucesión" de 2 Samuel y los primeros capítulos de 1 Reyes, a la que se refería Von Rad en su artículo de 1944 como supremo ejemplo de historiografía israelita del periodo de Salomón. Pero recientemente ha sido cuestionada la antigüedad de la historia de la sucesión, y en cualquier caso no constituye un verdadero paralelo de J, pues sólo ofrece la crónica de una particular serie de acontecimientos acaecidos durante el reinado de un solo monarca.

Habremos de concluir que el concepto de autor aplicado a J, tanto como brillante historiador de comienzos del primer milenio a.C. cuanto como el más antiguo de los historiadores, e inventor de un género literario desconocido hasta en las más desarrolladas culturas de la época, no es más que un presupuesto totalmente vano. A este respecto conviene tomar en serio la observación de Engnell (p.e. 1969, p. 53) y de otros colegas de que los críticos documentarios son culpables (en los casos de J y de E) de un serio anacronismo.

Esta conclusión cuenta con el apoyo de la falta de referencias a estas "historias" en el Pentateuco y en otras partes del Antiguo Testamento. De hecho, entre todas las referencias a materiales escritos que aparecen en el propio Pentateuco, nada se dice de la composición de narraciones escritas o del interés por conservar una tradición narrada por escrito. De aquí no se deduce necesariamente que no existiera ninguna tradición de prosa narrativa escrita con anterioridad a la época de los deuteronomistas; pero la hipótesis de que tales historias completas existiesen en época primitiva es puramente especulativa. Aunque es probable que en la corte de Jerusalén (y posiblemente en el templo) se conservase una institución de escribas al menos desde el tiempo de Salomón, con instituciones análogas después en el reino del norte, las primeras referencias indiscutibles a una actividad notable de los escribas (de naturaleza literaria, no simplemente administrativa) están en relación con la época de Ezequías y con periodos sucesivos, si bien no se mencionan composiciones en prosa. Conocemos sólo una colección de proverbios recopilada por escribas reales (Prov 25,1) y un "libro de la ley" descubierto en el templo de Jerusalén durante el reinado de Josías (2 Re 22,8). Aunque los argumentos *ex silentio* no pueden ser considerados plenamente decisivos, sorprende al menos que la existencia misma de libros como J y E, que difícilmente podían haber sido obras "privadas" (en cierto sentido tenían que haber sido "historias oficiales" y de algún modo normativas), no hayan dejado huella en las creencias religiosas y en los sentimientos nacionales del Israel preexílico.

Porque resulta obvio que los contenidos de estas obras parece que no se conocieron hasta el periodo del destierro. Como se ha puesto de relieve con frecuencia, los nombres mismos de Abrahán, Isaac, Jacob y Moisés, con una sola excepción, brillan totalmente por su ausencia en los libros proféticos que pueden ser considerados preexílicos. En otras partes del Antiguo Testamento la mención de estos nombres está confinada en la Historia Deuteronomista y en unos pocos salmos; y todos, o casi todos, de esta Historia, deben ser atribuidos por distintas razones al editor deuteronomista, mientras que el caso de los salmos parece reflejar

tradiciones postexílicas. Sólo el profeta Oseas (12,3-5.13-14) se refiere a incidentes en la vida de Jacob que tienen semejanzas con las narraciones de Génesis, pero existen diferencias de detalle que sugieren que Oseas no se había informado en el Génesis. De hecho, no hay ni un solo pasaje en la literatura indiscutiblemente preexílica del Antiguo Testamento que parezca referirse a las narraciones asignadas a J y E por los críticos documentarios.

ii. *Parece que se ha adoptado un principio análogo respecto a los redactores* de los documentos. Por ejemplo, en el caso de R^{JE}, aunque los críticos documentarios hicieron pocas afirmaciones explícitas sobre los motivos de este redactor, parece que dieron por sentado que su motivo fue básicamente el mismo que los de los autores de los documentos que él se encargó de combinar: su intención fue la de producir una nueva "historia del antiguo Israel", es decir, una historia en "versión mejorada", pues conservaba con fidelidad y respeto todo lo que podía ser conservado de las tradiciones del norte y del sur.

Pero hay un detalle por el que la obra de los redactores defendida por los críticos documentarios entra en conflicto con su propia visión de los documentos originales. La identificación y reconstrucción de los documentos se basaba en el supuesto de que cada documento era algo consistente en sí mismo, en cuanto a lenguaje, estilo y teología o punto de vista. Sin este concepto de consistencia la hipótesis caería por tierra. Sin embargo, la hipótesis depende igualmente de la idea de la aparente *in*consistencia de las obras más complejas supuestamente escritas por los redactores: es decir, la distinción que hacen los críticos entre un pasaje y otro (o entre frase y frase), diciendo que originalmente formaban parte de documentos distintos, se basa en que el redactor habría dejado uno junto al otro dos pasajes contradictorios, sin intentar disimular esa incompatibilidad.

De este modo, la hipótesis sólo puede mantenerse en el supuesto de que, al propio tiempo que los distintos documentos se caracterizan por la consistencia, la característica de los redactores sería la *in*consistencia (ver Cassuto 1941, p. 67). Aun admitiendo que el deseo del redactor de incluir todo el material posible de sus dos fuentes superase su deseo de dar consistencia a su obra completa, la Hipótesis Documentaria se enfrenta aquí a una seria dificultad: si pudiese demostrarse que los redactores se preocupaban sólo secundariamente por dar consistencia a su historia "mejorada", ¿por qué habría que dar por supuesto que la consistencia era un interés primordial de los autores de los documentos originales, cuyo propósito había sido más o menos el mismo que el de los redactores? Y, si después de todo, ése no era el interés primordial de los autores, los criterios para separar un documento de otro pierden toda su fuerza.

iii. Tras el criterio de consistencia empleado (ilógicamente al parecer, como acabamos de ver) por los críticos documentarios al separar los documentos, se esconde *otra presunción sobre las nociones de consistencia*: su aplicación de este criterio no sólo no hacía concesiones a las diferencias a este respecto entre las ideas del mundo moderno y las del Próximo Oriente antiguo, sino que era incluso más rígida que la practicada por los escritores de su propia época, y quizás de cualquier otra época. Daban por supuesto que un escritor nunca afirma algo en dos ocasiones, que nunca se permite una digresión, sino que siempre va al tema, y que nunca se contradice, ni siquiera en el más mínimo detalle. Cualquier ruptura de este orden era interpretada como combinación de documentos.

Una consistencia absoluta de este tipo puede quizás ser apropiada al estudio de un profesor, donde es esencial la meticulosa atención al detalle; pero no es generalmente aplicable al arte literario, como podría fácilmente ser demostrado con un detenido examen de la ficción moderna (especialmente de las más amplias y difundidas novelas publicadas en el mismo siglo que las propias publicaciones de los primeros críticos documentarios). Con menos razones todavía puede aplicarse con propiedad a la literatura del mundo antiguo.

Esto ya fue reconocido por el mejor de los críticos documentarios, aunque fue incapaz de percibir todas las implicaciones. El propio Eissfeldt (1922, p. 5) escribió: "En la mente de un narrador israelita de historias de los siglos noveno u octavo pueden asociarse muchas cosas que nos parecen absolutamente irreconciliables, sobre todo cuando... topamos con adaptaciones de narraciones transmitidas oralmente". Recientemente se ha observado que el Rollo del Templo de Qumrán acusa precisamente las mismas "inconsistencias" de estilo (p.e. repentinos cambios de persona, de número y de formas verbales) que las usadas por los críticos documentarios para distinguir diferentes documentos, aunque presumiblemente fue recopilado por un solo autor, y no durante un prologado periodo de tiempo. Más aún, estas variaciones estilísticas aparecen no sólo cuando el material bíblico ha sido combinado con material nuevo, sino incluso en un material originalmente nuevo (Greenberg, pp. 185-186).

Actualmente se ha reconocido en gran medida que las diferencias culturales entre el antiguo Israel y la Europa occidental moderna invalidan muchos de los juicios formulados por los críticos documentarios sobre lo que podía o no podía atribuirse a un autor individual, si bien algunos especialistas que continúan apoyando la Hipótesis Documentaria en sus principales líneas (p.e. De Vaux 1953, p. 188) defienden con alguna razón que no todos esos juicios pueden ser elimi-

nados de ese modo. Argumentan diciendo que, en el caso de dos versiones diferentes de la misma historia (p.e. el fingimiento de Abrahán de que Sara era su hermana) o de historias en las que se repiten muchos detalles (p.e. la historia del diluvio), no puede negarse una duplicidad de material. Puede ser verdad, pero eso no prueba la existencia de dos documentos diferentes combinados más tarde, pues no se puede saber si el material duplicado fue incorporado en una etapa de composición escrita u oral. En cualquier caso, sigue siendo verdad que la obra de los críticos documentarios se basa en una errónea aplicación de los modernos (e incluso profesionales) principios de consistencia a textos literarios cuyos autores desconocían que pudiesen existir tales principios. Engnell era correcto al juzgar que "nuestra lógica occidental de pupitre es incapaz de apreciar la forma de pensar semítica".

Se ha observado también (p.e. Westermann 1974, pp. 771-773, y Alter) que la yuxtaposición de versiones dobles del mismo acontecimiento (como Gn 1 y 2) puede deberse no a la inquietud del redactor por incluir la mayor cantidad posible de material de dos documentos diferentes, sino a la positiva intención teológica de presentar el acontecimiento desde dos ángulos diferentes, una intención que invalida otras consideraciones, como la amada "consistencia" de los críticos documentarios.

iv. *Los métodos que atribuyen a los redactores* los críticos documentarios contienen también algunos supuestos ocultos. Críticos como Volz y Rudolph (pp. 6.145) y Segal (p. xii), e incluso algunos defensores de la hipótesis en forma retocada (p.e. De Vaux 1953, p. 187), criticaron sus métodos de "tijeras y pegamento", especialmente su disposición a romper los textos en fragmentos mínimos (que a veces no ocupaban más de una cuarta parte de versículo o incluso palabras y frases sueltas) para asignarlos a diferentes documentos. Estos especialistas defendían que tal procedimiento no podía ser otra cosa que "un invento de la erudición (moderna)" (Volz, p. 14) y que su atribución a antiguos redactores no estaba garantizada, y que incluso era absurda. Volz acusó a los críticos documentarios no sólo de ignorar la psicología del hombre antiguo, sino de proyectar en sus obras pura fantasía: el procedimiento que atribuían a los redactores no era imaginable en ninguna circunstancia; no era una práctica que "ocurre en la vida real".

Entre los críticos más recientes, Alter, al escribir desde el punto de vista de la moderna crítica literaria, expuso este punto de vista con mayor detalle (pp. 133-140), asegurando que, cuando se estudian desde el punto de vista literario las supuestas narraciones compuestas del Pentateuco, es posible encontrar excelentes razones literarias para expli-

car las supuestas contradicciones que llevaron a los críticos documentarios a recurrir a los métodos de "tijeras y pegamento". Los "retazos textuales" han resultado ser un "modelo intencionado". Así, en Gn 42 (parte de la historia de José) se dice dos veces (vv. 27-28 y v. 35) que los hermanos de José, al volver a casa desde Egipto, encontraron el dinero en sus sacos. Los comentaristas defensores de la Hipótesis Documentaria (p.e. Driver 1904; Skinner 1910) consideraron este doblete como una inserción en la narración E de parte de una versión J de la misma historia. Alter no negó que existiera aquí una contradicción lógica: afirmó que "el escritor era perfectamente consciente de la contradicción, pero la consideró superficial" (p. 138). Opinaba que el doble relato del incidente, cada vez con distinto énfasis, fue deliberado, pues se pretendía extraer de él todo su significado: "buscó este efecto de verdad multifacética colocando seguidas dos versiones diferentes que pusieran de manifiesto dos dimensiones diferentes del tema" (p. 140). Alter interpretó del mismo modo otros "pasajes compuestos".

Creemos pertinente observar que Alter y los críticos documentarios daban por sentada, cada cual por su lado, una particular visión de la psicología y los métodos literarios de los antiguos escritores, que ambos supuestos están impregnados de la experiencia que tienen los autores de su propia época (moderna), y que ninguno de ellos puede ser demostrado. Sin embargo, existe una notable diferencia entre los dos presupuestos. Los críticos documentarios no pueden ofrecer razones que justifiquen un procedimiento redaccional que a primera vista parece implicar el deterioro torpe e inútil de una narración de por sí uniforme, si exceptuamos el que el redactor se decidiese a incluir algo de otro documento (el J), siempre que pudiese hacerlo. Poco más podían hacer que afirmar que (por extraño que pudiese parecer) éste era el tipo de trabajo de los redactores. Alter, por su parte, fue capaz de presentar al "autor" de la historia tal como aparece en el texto (no estaba muy interesado en la cuestión de si se trataba de un "autor" o de un redactor), como un inteligente y brillante escritor consciente de que su narración era algo inconsistente, pero cuya idea de la consistencia era flexible, y subordinada por él, al mismo tiempo, a otro propósito que él (y presumiblemente sus lectores) consideraban más importante. Prescindiendo de que sea correcta o no, la lectura de Alter como crítico literario tiene el mérito de percibir que la lectura de los críticos documentarios, basada en el supuesto de que los redactores trabajaron con el método más o menos mecánico de "tijeras y pegamento", implica una subestima injusta de la inteligencia de los redactores.

v. *Los críticos documentarios dieron también por sentado que era posi-*

ble evaluar las cualidades estéticas de cada documento. Gunkel (1901, 9ª ed., p. LXXXVII) escribía: "J es la narración más viva y vitalista, mientras que E presenta una serie de relatos conmovedores y lacrimosos"; por otra parte, el desafortunado P es caracterizado por él (p. XCIII) con la frase "erudición prosaica", negándole sentido poético. Siguiendo a Gunkel, casi todas las introducciones posteriores al Antiguo Testamento insistieron en los mismos juicios.

Los juicios estéticos son inevitablemente subjetivos, y puede pensarse que tales juicios sobre la literatura antigua carecen de valor a menos que (no es éste el caso aquí) los escritores en cuestión puedan ser situados en un contexto literario más amplio. Pero puede plantearse una ulterior cuestión sobre estos juicios particulares. Son plausibles sólo desde el estricto punto de vista de que los autores hayan sido dueños absolutos de su material, que hayan inventado las historias que cuentan, o que al menos las hayan reescrito por entero de acuerdo con su propio genio individual. Ésta parece haber sido de hecho la opinión del propio Wellhausen; pero muchos de los críticos documentarios no estaban de acuerdo con este punto de vista y consideraban a los "autores" de los documentos sobre todo como recopiladores de material oral, más que como escritores originales. Esta opinión les puso en abierto conflicto con sus juicios estéticos.

Estas dificultades han sido bien ilustradas por las propias inconsistencias de Gunkel. Como resultado de sus estudios de las historias individuales del Génesis, llegó a la entusiasta conclusión de que "las *Sagen* de Israel, especialmente las del Génesis, son quizás las más bellas y profundas que se conocen en la tierra" (p. XII). Pero, si los autores de J y E son sobre todo, según pensaba, "no dueños, sino más bien servidores de sus temas", cuya "principal virtud era la fidelidad" a la tradición oral, resulta difícil decir que J es "vivo y vitalista" y que E es "lacrimoso". Gunkel trató de resolver este problema, en parte perfilando su concepto de fidelidad y en parte suponiendo que los dos "recopiladores" usaron diferentes fuentes orales, distintas en cuanto a su carácter. Pero fue incapaz de explicar por qué esto tuvo que ser así. Podría parecer que el único medio de justificar estos juicios estéticos sobre J y E sería concebirlos como escritores originales que dependían muy poco (si es que en realidad dependían) del material antiguo y que en consecuencia podían imprimir su propio genio en sus escritos. Pero resulta difícil aceptar la idea de que, en un espacio de tiempo relativamente corto, apareciesen en Israel no sólo uno, sino dos escritores que habían compuesto dos obras "históricas" originales que cubrían más o menos el mismo periodo, y que utilizaron un género literario desconocido hasta entonces.

Recientemente la aplicación de criterios estéticos a las secciones del Pentateuco han causado ulteriores dificultades a la Hipótesis Documentaria. En particular, el estudio que hizo Von Rad de la historia de José desde un punto de vista estético (1953) se situaba en un terreno más firme que el de los juicios estéticos sobre distintos documentos, pues fue capaz de compararla con la "novella", conocido género de la literatura egipcia, cuyo carácter y propósito estéticos son incuestionables. Von Rad definió esta historia (Gn 37-50) como "auténtica novela" (1953, p. 120). Sin embargo, del resto de sus obras (p.e. de su comentario al Génesis) se deduce que, al seguir el análisis documentario en boga, la consideró también como resultado de la combinación de J y E. Pero trató de conciliar las dos opiniones diciendo (1956, 9ª ed., p. 304) que "el redactor los combinó [a J y E] de tal modo que... creó una narración mucho más rica"!

El carácter poco plausible de esta afirmación revela el hecho de que Von Rad rehusó sin más admitir las consecuencias de su estudio de la historia de José de cara a la Hipótesis Documentaria: es decir, que esta hipótesis supone un estorbo para la comprensión del carácter estético de esos capítulos. Como los capítulos en cuestión forman parte esencial del libro del Génesis, son serias las implicaciones que resultan para la hipótesis como tal (ver Whybray, pp. 522-528). Más aún, otros escritores recientes han ofrecido argumentos contundentes que demuestran que, también por lo que respecta a otras partes del Pentateuco, sólo podremos apreciar plenamente las auténticas cualidades estéticas de los relatos si dejamos a un lado los presupuestos de la Hipótesis Documentaria.

VALORACIÓN DE LOS CRITERIOS

Lenguaje y estilo

Es en gran parte inevitable que el estudio de las narraciones bíblicas refleje los modelos literarios del mundo en el que viven los críticos más que los del periodo en que fueron compuestas las narraciones, pues de este periodo sabemos muy poco. Por lo que podemos saber, los escritores del Próximo Oriente antiguo del segundo y primer milenio a.C. no compusieron tratados sobre el estilo literario. Por tanto, la información sobre sus convencionalismos estilísticos sólo es deducible de las obras literarias existentes. Más aún, el crítico literario difícilmente puede hacer un trabajo de comparación con otra literatura narrativa del Próximo Oriente, pues existen pocos ejemplos de literatura que se presten a la comparación.

Aunque pueda obtenerse una idea general de los convencionalismos literarios a partir de la evidencia interna, siempre será insuficiente para poder determinar si una narración o un complejo narrativo es algo compuesto o, por el contrario, unitario. Por ejemplo, no podrá decirnos si un autor israelita pudo haber cambiado su estilo y la elección de las palabras de un pasaje a otro, si pudo haber dividido una narración larga en "capítulos" más o menos autónomos (y si así lo hizo, hasta dónde creyó necesario establecer vínculos verbales entre ellos), o si pudo haber recurrido a la repetición para dar énfasis o para algún otro propósito. Por decirlo en dos palabras, cuáles eran sus técnicas *de composición*.

En consecuencia, los principios de consistencia aplicados por los críticos documentarios no se derivan de los propios textos. Se tratan de principios modernos deducidos de la literatura moderna e impuestos al texto. El crítico documentario parte del presupuesto, que ha sido lugar común desde Astruc, de la existencia de "documentos" combinados por redactores, y usa estos principios para encontrar lo que está buscando. Establece la existencia de "junturas" y "costuras", además de variaciones de estilo y vocabulario, como ejemplos de las técnicas de los redactores o de la múltiple autoría, sin considerar la posibilidad de que se trate en realidad de las técnicas literarias de los propios historiadores bíblicos.

i. Uno de los principales criterios empleados por los críticos documentarios para distinguir un documento de otro es el de la consistencia en la *elección de palabras*. Aunque, como hemos visto, las narraciones están todas escritas en "hebreo estándar", observaban que en algunos pasajes se usan con frecuencia palabras o expresiones particulares, mientras que en otros éstas aparecen con poca frecuencia o brillan por su ausencia. Se elaboraron listas de palabras y frases consideradas características de los distintos documentos, y en función de ellas fueron atribuidas a uno u otro documento narraciones enteras, e incluso versículos aislados o partes de un versículo.

Una forma particular de este tipo de razonamiento es el que se basa no sólo en consideraciones sobre el vocabulario "característico", sino más específicamente en el supuesto uso de sinónimos en diferentes pasajes o frases. Se elaboraron también listas de parejas de palabras con supuesto significado idéntico y con supuesto uso alternativo en los diferentes escritores. De este modo, mientras un documento habla del Sinaí, otro usa el término Horeb. Otras "parejas" son cananeo/amorreo, Ragüel/Jetró (suegro de Moisés), las dos palabras utilizadas para decir "sierva" en las historias patriarcales, las dos palabras para decir "saco" en la historia de José. Como los dos miembros de tales parejas aparecen en la misma narración pero no yuxtapuestos, se concluía que habían sido combinados en uno dos relatos del mismo incidente.

Se pueden hacer varias objeciones a la validez de este criterio.

En primer lugar, hay que aclarar el concepto de vocabulario "característico" de la obra de un determinado autor. Si con ello se hace referencia a la utilización *exclusiva* de ciertos términos, el uso de este criterio puede ser justificado si los textos narrativos del Pentateuco formasen parte de un amplio cuerpo de prosa hebrea. De hecho, tal como apuntaba Noth (1948, p. 21), nada sabemos del lenguaje ordinario de los israelitas del periodo en cuestión, aparte de algunos pocos textos del Antiguo Testamento. Y éstos son totalmente insuficientes para permitir que hagamos sutiles distinciones entre un escritor u otro basándonos en su selección de palabras. Por otra parte, si "característico" significa sin más que los términos en cuestión aparecen con mayor frecuencia en la obra de un autor que en la de otro, el criterio tiene incluso menos validez.

En segundo lugar, en algunos casos podemos preguntarnos si las parejas de palabras citadas, hablando con rigor, son de hecho sinónimos. Ligeros matices de significado llevan con frecuencia a un conferenciante o escritor a usar ora una ora otra palabra en diferentes contextos o circunstancias. No puede demostrarse, por ejemplo, que "cananeo" o "amorreo", aunque se refieran al mismo grupo de personas, tuviesen el mismo grado de *connotación* para un antiguo israelita (¡igualmente imposible es probar lo contrario!). Hay que reconocer que las lenguas muertas nunca son perfectamente entendidas por quienes vienen después, especialmente cuando la literatura existente es tan escasa, y que nuestro conocimiento actual de las sutilezas del hebreo antiguo no permite hacer juicios de ese género.

En tercer lugar, el criterio es también demasiado rígido, pues no tiene en cuenta otro fenómeno familiar del lenguaje: la alternancia inconsciente, *aparentemente* inmotivada e inexplicable entre una palabra y otra. (Pueden existir diferentes razones ocultas para ello. Una causa posible es que, en el momento de hablar o de escribir, una palabra "hace cola" junto a otra en el lenguaje común: la duda de quien habla en utilizar una u otra puede reflejar sin más, sin que sea necesariamente consciente de ello, un estado de indecisión en su mente; está de hecho en disposición de efectuar el cambio en su propio uso del lenguaje. Este fenómeno es observable en la oscilación entre el trato cortés y el trato coloquial en las obras de Shakespeare. Es posible que se pueda explicar del mismo modo la alternancia entre las dos palabras que significan "saco" en la historia de José).

En cuarto lugar, detrás de todas las discusiones sobre la consistencia en la selección de palabras, lo mismo que detrás de todos los criterios, se oculta el problema de la naturaleza del material manipulado por los

narradores del Pentateuco. Al menos que haya que dar por supuesto que reescribieron todo ese material exclusivamente con sus propias palabras, habrá que pensar que están reproduciendo o por lo menos haciéndose eco de las variantes de la tradición oral. Algunas parejas de palabras por lo menos, como Sinaí/Horeb o Ragüel/Jetró, pueden ser ejemplos de esas variantes orales. Pero esto no demuestra la existencia de más de un *documento*.

En quinto lugar, muchas parejas de palabras aparecen sólo en un área muy limitada del Pentateuco: p.e. las ya mencionadas para "sierva" y para "saco". Aunque ellas demostrasen la existencia de dos fuentes documentarias en una narración particular, no pueden probar la existencia de amplios y continuos documentos. Por ejemplo, no puede demostrarse que una de las palabras para "saco" aparece en el mismo documento que una de las palabras para "sierva", pues las dos parejas no aparecen en la misma área narrativa. Demostrar que se trata de eso precisamente implicaría el uso de otros tipos de pruebas.

ii. Como ya se ha dicho en repetidas ocasiones, la mayor parte de las introducciones al Antiguo Testamento, incluidas las más recientes, suelen hablar de *las características estilísticas generales de los distintos documentos*. Estas descripciones varían muy poco de un especialista a otro. J es generalmente definido como una obra maestra literaria. Estos son los adjetivos usados para describir su estilo: noble, concreto, vital, pintoresco, gracioso, delicado. Por el contrario, P es árido, acartonado, sin vitalidad, formalista, aficionado a las frases hechas, repetitivo, pedante. El estilo de E parece haber sido más difícil de definir. La única característica que parece haber impresionado profundamente a los críticos es la supuesta tendencia (menos evidente en J) a describir las emociones de sus personajes. Pero son evidentes las dificultades de los críticos en encontrar rasgos característicos concretos en las narraciones que atribuyen a E. Pfeiffer, por ejemplo (pp. 176-177), tras afirmar que el estilo de E es "ligeramente distinto del de J", opinaba que E es "más detallado..., más prolijo que J, citando al respecto Gn 31,11-13 (E) en contraste con Gn 31,3 (J); pero en el siguiente apartado admitía que "ocasionalmente, sin embargo, E es lacónico, hasta el punto de ser casi oscuro"! En vista especialmente de la cantidad de material más bien escasa atribuida a E, eso equivale a decir que, a ese respecto por lo menos, E *carece* de características discernibles. A decir verdad, el contraste entre prolijidad y laconismo, rasgos que Pfeiffer encuentra en E, habría sido suficiente sin duda para "probar" la existencia de *dos* documentos en este material si hubiese sido útil a los propósitos de los críticos documentarios en otros aspectos.

Esta incapacidad de un distinguido crítico documentario para recono-

cer las consecuencias de su propio análisis sólo puede despertar sospechas sobre el modo general de aplicación del criterio estilístico. Respecto, por ejemplo, a la afirmación (que ha suscitado aprobación general entre los críticos documentarios) de que J, en contraste con E, no describe emociones, una historia como la de Gn 18,9-15 (J), que refiere la irónica risa de Sara al oír que Yahweh le promete un hijo, para después negar, movida por el temor, que se hubiese reído, no parece describir menos las emociones que el relato que hace E de la desesperación de Agar abandonada con su hijo en el desierto (Gn 21,14-16). Se trata por supuesto de un juicio subjetivo, pero el hecho de que sea necesariamente un juicio subjetivo sólo sirve para subrayar el carácter inconclusivo del criterio estilístico aplicado a la identificación de los pasajes J y E.

Igualmente peligroso es el hecho de que los críticos documentarios generalicen sobre la *uniformidad de estilo de documentos particulares* pasando por alto totalmente la evidencia. Westermann (1974, pp. 766-767) pone correctamente de relieve las sorprendentes diferencias entre los estilos de tres historias en particular atribuidas a J: Gn 12,10-20; Gn 24; y la versión J de Gn 37-50. El primer texto es un relato notablemente breve: se evita todo detalle superfluo, quedando sólo el esqueleto de los acontecimientos de la estancia de Abrahán en Egipto, que deberá rellenar el lector. Por otra parte, Gn 24 utiliza 67 versículos (según la actual división en versículos) para contar la historia, igualmente sencilla, del viaje del siervo de Abrahán para buscar una esposa a Isaac. Generalmente es considerada una de las narraciones más finas del Antiguo Testamento, con un gusto especial por los detalles, y especialmente por el diálogo largo. La historia de José, con su localización en el extranjero, su complicada trama y la multiplicación de escenas entre Egipto y Palestina, y cubriendo toda la vida de José, tiene unas características totalmente distintas de cualquiera de los otros dos relatos. Aunque no es imposible que todas estas narraciones fuesen obra de un mismo autor, las técnicas literarias empleadas son tan diferentes que no tiene sentido tratar de reducirlas a una simple fórmula. Y no es responder al problema decir que J fue un recopilador que, a veces al menos, incorporaba a su propia obra, sin cambiarlo, el material de que disponía, pues esta propuesta invalidaría al propio tiempo el argumento estilístico.

Muchos especialistas aceptan actualmente que es difícil, si no imposible, distinguir J de E, al menos en base al estilo. Sin embargo, casi todos siguen manteniendo que existe una diferencia de estilo incuestionable entre el "antiguo material" y P. Al tratar de valorar esta opinión, es importante observar que la única forma válida de comparación sería la de limitarse a los pasajes de idéntico género literario. J y E, tal como

son definidos por los críticos documentarios, son esencialmente fuentes narrativas. Verdad es que incorporan cierta cantidad de material legal, pero hay un acuerdo generalizado en que los códigos legales no son partes integrantes de los documentos en los que actualmente están insertos, y que por tanto no pueden servir de ejemplos estilísticos.

La mayor parte del material no legal atribuido a P puede ser descrito como formal y esquemático: genealogías, listas, notas sobre fechas y edades, encabezamientos y resúmenes, itinerarios, etc. Rendtorff entre otros (1977, pp. 125ss) ha observado que no existen de hecho pruebas estilísticas para poner en relación estos pasajes ni con las narraciones ni con las leyes generalmente atribuidas a P. Verdad es que muchos ejemplos de las primeras, p.e. las series de "toledot" (p.e. "Este es el libro de las generaciones [*toledot*] de Adán", Gn 5,1) o las notas cronológicas del tipo "Noé tenía seiscientos años cuando el diluvió azotó la tierra" (Gn 7,6), se entienden mejor como partes de un esquema que muy bien puede ser editorial; pero no hay forma de asociar esto con otro supuesto material P. Rendtorff opinaba también (p. 136) que hasta la estructura gramatical de este material no es uniforme (especialmente por lo que respecta a la formación de los numerales).

Breves notas de este tipo son inevitablemente "formales" y "áridas" (por usar los términos que aplican a P los críticos documentarios), algo que puede decirse de cualquier informe: resultaría inadecuado a su naturaleza que tuvieran vivacidad y animación. Como Rendtorff apunta también (p. 125), lo mismo puede decirse de afirmaciones que pretenden claramente resumir o recapitular, como Gn 19,29, que señala el final de la historia de Lot en Sodoma. Más aún, algunos pasajes atribuidos a J, como sus genealogías, tienen precisamente el mismo carácter "árido" que los asignados a P. Si nos proponemos evaluar el estilo *narrativo* de P, lo mejor que se puede hacer es dejar aparte los pequeños fragmentos de las narraciones JE generalmente atribuidos a P y tomar como ejemplos sólo narraciones completas y secciones sustanciales de las narraciones, donde se puedan percibir con claridad las características estilísticas generales. Un hecho que se desprende claramente de este procedimiento es la gran *variedad* estilística que suministran estas narraciones.

La historia de la creación del mundo (Gn 1,1 - 2,4a) carece de paralelos en el Antiguo Testamento. Su estilo ha sido a menudo contrastado justamente con el de Gn 2,4b-25 (J); pero ambas narraciones no son paralelas bajo ningún aspecto. Se admite generalmente que Gn 1 se basa en uno o más relatos antiguos, originalmente no israelitas, cuyo estilo y estructura estaban ya fijados. El autor israelita tenía aquí pocas oportunidades para dar vía libre a su propio estilo.

Gn 23, que cuenta cómo Abrahán compró la cueva de Macpela a Efrón el hitita, presenta también rasgos que la hacen única entre las narraciones del Antiguo Testamento. Se ha dicho que muestra cierto interés por materias legales, característico de P, cuyo material está formado casi en su totalidad por leyes. Pero Rendtorff opina (p. 129) que sólo un versículo (17) está redactado en estilo legal; más aún, a diferencia de las leyes cultuales, se trata de una historia "profana" en la que no aparece Dios. En otros aspectos, su estilo recuerda a J: por una parte, en su prolijidad se parece al cap. 24 (en ambos casos se narra un simple incidente con riqueza de detalles y con un amplio diálogo, un rasgo que supuestamente difiere de la normal brevedad de P); por otra parte, en la importancia que da a un diálogo entre dos personas (fundamentalmente un intento de hacer una buena compra) se parece sobre todo a 18,22-33 (diálogo de Yahweh con Abrahán sobre el destino de las ciudades de la llanura), única también entre las narraciones atribuidas a J.

En la historia de las plagas (Ex 7-11) algunos pasajes con entidad son asignados a P (7,1-13; 8,5-7.15-19; 9,8-12; 11,9-10); pero, desde el punto de vista estilístico, no hay nada que permita distinguirlos del resto de la narración: toda la secuencia tiene su propio estilo distintivo, que consiste en constantes variaciones sobre una estructura básica.

Estos ejemplos, a los que podrían añadirse otros, ponen de manifiesto que P, como otros supuestos "documentos", carece de un estilo narrativo contradistinto. Las narraciones que le han sido atribuidas varían considerablemente a este respecto; algunas pueden ser asignadas a J con igual plausabilidad. Este hecho pasa generalmente desapercibido o ignorado, y es explicado de manera insatisfactoria por los especialistas en el tema. Así, McEvenue, en el más detallado estudio del estilo de P que haya aparecido, rechazaba Gn 1 y 23 como atípicos de P y como inadecuados para su propósito, y explicaba de mala forma este inconveniente diciendo que P "usaba fuentes" en estos casos (p. 22). McEvenue escogió tres pasajes para su análisis: los elementos P de la historia del diluvio (Gn 6-9), el "relato de los espías" (Nm 13-14) y el del juramento de Dios a Abrahán (Gn 17). Estos pasajes fueron elegidos porque en ellos es posible comparar el estilo de P con el material correspondiente de JE. Sin embargo, se trata de un argumento circular, pues tuvo primero que dar por supuesta (siguiendo a uno u otro de los antiguos análisis documentarios, basados en parte en argumentos estilísticos) la existencia de distintas narraciones JE y P.

Desde luego McEvenue no se propuso demostrar la existencia de P como fuente continua que atravesase el Pentateuco: pretendía sin más confirmar y añadir precisión a las anteriores valoraciones del estilo de P.

Sin embargo, su método era inadecuado incluso para este pequeño propósito, pues confinaba su análisis a tres únicos pasajes. Sólo un análisis de todo el material de P (o al menos de sus secciones narrativas) podía haber definido el estilo de la obra.

Por supuesto, no puede negarse que hay ciertos rasgos estilísticos compartidos por todas las secciones atribuidas a P. Sería necio, por ejemplo, negar que la descripción de los animales entrando en el arca de Gn 6,20 ("las aves según su especie, y los animales según su especie, y todo cuanto repta por la tierra según su especie") se parece al lenguaje de Gn 1,20-26. Y existen más ejemplos de este tipo. Pero tales lazos estilísticos pueden explicarse de diferentes modos, sin necesidad de recurrir a la hipótesis de P como documento que recorre todo el Pentateuco, una hipótesis que no puede ser demostrada con análisis estilísticos.

Consideraciones estéticas. Como ya hemos dicho, los críticos documentarios basaban sus análisis en gran medida en supuestos desequilibrios e incongruencias de las narraciones. Estos eran atribuidos al torpe trabajo de los redactores, que habían combinado narraciones y complejos narrativos originalmente independientes, rotos a veces porque insertaban en un documento narraciones enteras tomadas de otro; otras veces combinaban dos relatos paralelos para formar uno nuevo, en un proceso que implicaba la división en pequeñas piezas y la posterior reunificación de los fragmentos de una manera distinta. Los criterios empleados por los críticos para detectar estas operaciones serán expuestos en detalle más adelante. Ahora nos interesa el aspecto estilístico de su obra: sus *implicaciones estéticas.*

Los críticos llevaron a cabo la separación de los documentos movidos en parte por un juicio estético: se pensaba que los redactores habían destrozado las cualidades estéticas presentes en los documentos originales. Todas las introducciones al Antiguo Testamento que aceptaban la Hipótesis Documentaria contenían secciones donde se subrayaba la superior cualidad de J y de E como composiciones literarias y, al menos indirectamente, la falta de percepción estética demostrada por los redactores (y también la inferior cualidad literaria de P). Hace bien poco (1973) Cazelles expresaba todavía este punto de vista:

> *La obra de crítica literaria, si se lleva a cabo con sensibilidad, posibilita reconstruir delicadas y armoniosas composiciones con toda su finura artística, mientras que la narración en su forma actual no consigue satisfacer todas las exigencias del arte o de la psicología (p. 102).*

Sin embargo, los oponentes a la Hipótesis Documentaria esgrimían

precisamente los mismos argumentos en sentido contrario. Así, al comentar la desmembración de Gn 27 en J y E, escribía Cassuto que esta historia (la bendición conseguida por Jacob con engaño)

> *es un clásico ejemplo de bellísimo arte narrativo, que, al desmembrarlo... destruimos una magnífica obra literaria (1961, p. 96).*

Volz y Rudolph insistieron continuamente en este punto en su estudio del Génesis; y Noth, aunque en líneas generales siguió defendiendo la Hipótesis Documentaria, reconocía que

> *Volz y Rudolph tienen sin duda el mérito de haber descubierto la unidad literaria de muchas hermosas historias, a pesar de la crítica literaria en uso (1948, p. 24).*

De modo parecido, Segal pensaba que el análisis documentario

> *ha desmenuzado en fragmentos hermosos cuentos antiguos... destruyendo así la belleza y la simetría del cuento y la coherencia y la secuencia lógica de sus partes (p. 20).*

Está claro que lo que es hermoso para un especialista es una escombrera para otro. Frente a estas opiniones diametralmente opuestas nos vemos obligados a considerar si el criterio estético tiene algún valor. Licht (citado con el permiso de Moberly, pp. 25-26) merece atención cuando escribe:

> *Nunca habría que usar las propias observaciones estéticas para evaluar la... integridad de un pasaje... Resulta demasiado fácil hallar alguna perfección estética cuando la buscamos porque la necesitamos como argumento para establecer la integridad de una determinada historia (p. 146).*

El argumento cierra el paso a ambas vías de acceso. Pero parece obligado concluir que sólo si fuese posible establecer algún criterio objetivo de mérito literario sería lícito hacer uso de argumentos estéticos bien para justificar bien para desaprobar la Hipótesis Documentaria. Es evidente que no se ha descubierto tal criterio; y, a pesar de los esfuerzos de escritores como Alter (que en este aspecto actúa de manera desinteresada) por deducir del propio texto pruebas tangibles de arte literario, parece improbable que exista alguna vez suficiente unanimidad como para usar con eficacia este tipo de argumentación.

iv. *El criterio sobre el uso de nombres diferentes para hablar de la divinidad* forma parte propiamente del criterio relativo al uso de un vocabulario distintivo. Sin embargo, lo mencionamos aquí aparte porque ha jugado un papel especialmente importante en la historia de la crítica del Pentateuco. Respecto a él se ha pensado (Volz y

Rudolph, p. 16; Segal, p. 10) que constituye el principal criterio para que se mantenga o se derrumbe la Hipótesis Documentaria.

El Pentateuco habla de Dios recurriendo a diferentes nombres o epítetos, pero los más frecuentes son dos: Yahweh y Elohim. La Hipótesis Documentaria se puso precisamente en movimiento al estudiarse la aparición de esos nombres en diferentes partes del Pentateuco. La observación de que en algunas narraciones del Génesis Dios es llamado Elohim mientras que en otras es conocido como Yahweh llevó a Astruc a hablar de dos documentos originalmente distintos que habían sido combinados en el texto del Génesis. Estos documentos fueron denominados Yahvista y Elohista. Más tarde, sin embargo, la situación se complicó cuando algunos investigadores llegaron a la conclusión de que el documento elohista carecía de unidad, pues de hecho existían dos documentos en los que Dios era llamado Elohim y no Yahweh. Uno de éstos coincide con lo que actualmente se conoce como P. Es obvio que el criterio de los nombres divinos no es aplicable al problema de tener que distinguir E de P, y como mucho no hace más que ayudar a distinguir J del resto del material.

Existe otra limitación a la aplicación del criterio: que no tiene validez fuera del libro del Génesis y de los primeros capítulos del Exodo. A partir de aquí Elohim como nombre de Dios deja de ser generalmente usado en cualquier parte del material: *los tres* documentos, tal como son identificados mediante otros criterios, usan normalmente un solo nombre (Yahweh) para hablar de Dios. Según los críticos, este cambio terminológico en el curso de la narración de E y P se debe al peculiar punto de vista de esos dos "teólogos" sobre la época en que Yahweh reveló por vez primera su verdadero nombre (Yahweh) a la humanidad. Mientras J situó este evento muy al principio de la historia de la humanidad (Gn 4,26), E y P afirman que el nombre fue revelado por vez primera a Moisés (Ex 3,13-15 y 6,2-8 respectivamente), dando a entender que anteriormente era del todo desconocido. Los críticos creían que E y P evitaron por esta razón el nombre de Yahweh en la parte de su narración que precedía a la revelación a Moisés.

Apenas convence esta teoría. Como tanto los autores de E y de P cuanto sus lectores tenían que estar familiarizados con el nombre de Yahweh, no hay razón para que estos escritores no hubiesen usado desde el principio el nombre propio de Dios, excepto cuando citaban las palabras de sus personajes. Por ejemplo, no hay motivo para que Génesis no hubiese empezado afirmando que en el principio *Yahweh* (y no Elohim) creó el cielo y la tierra. Parece que se requiere alguna otra explicación del relativamente frecuente uso de Elohim en el Génesis si lo comparamos con el resto del Pentateuco.

Sea esto como sea, el hecho de que el criterio de los nombres divinos se aplicase (en base a su propia teoría) sólo a una parte limitada del Pentateuco no evitó que los críticos documentarios hicieran pleno uso de él. Lo utilizaron en el Génesis como base para establecer los demás criterios, criterios que aplicaron después al análisis de los otros libros.

El criterio ha sido positivamente valorado por algunos especialistas modernos (p.e. Noth, De Vaux, Cazelles), que lo consideran un instrumento útil. Pero, de hecho, la evidencia textual no siempre lo justifica, ni siquiera en el Génesis. También Eissfeldt admitía que "a veces un *Elohim* aparece como intruso en un estrato-*Yahweh*, y un *Yahweh* en un estrato-*Elohim*" (1934, 4ª ed., p. 242). Este es el caso de Gn 5,29; 17,1; 20,18. Pero hay otros pasajes (p.e. Gn 15,1-6; 22,1-14; 29,31 - 30,24; 32,23-32) donde los nombres divinos o bien no "encajan" en el análisis documentario o le plantean problemas insolubles. Eissfeldt no acaba de convencer cuando explica estas excepciones diciendo que no es raro que "dos estratos hubiesen ejercido una influencia mutua respecto a los nombres divinos". Una vez que se admite la posibilidad de una alteración editorial de ese género, la razón del criterio queda seriamente debilitada.

Westermann (1974), aunque acepta cautelosamente el criterio porque todavía no se ha encontrado una alternativa generalmente aceptada (!) (p. 767), indica una limitación más de su uso. En p. 768 afirma que en importantes secciones del Génesis (p.e. sólo en Gn 1-11: 4,17-24; 9,18-24; 10,1-32 [excepto el v.9]; 11,10-32) no hay ninguna referencia a Dios. Respecto a estos pasajes, el análisis documentario debería buscar otros criterios. Westermann proporcionó también un interesante ejemplo de cómo diferentes especialistas pueden llegar a conclusiones totalmente distintas a partir de la misma distribución de los nombres divinos en un pasaje considerado por los críticos documentarios como resultado de una combinación de dos documentos. La mayoría de los críticos (entre ellos, recientemente, Eissfeldt, De Vaux y Cazelles) considera la historia del diluvio (Gn 6,5 - 8,22) como un ejemplo clásico del valor del criterio de los nombres divinos para desenmarañar un pasaje compuesto. Westermann, sin embargo (pp. 768-770), cree que es el único pasaje de Gn 1-11 donde, a pesar de que aparecen los dos nombres de Yahweh y de Elohim, el criterio carece totalmente de valor. Aunque admitía por otras razones que aquí se han trenzado dos narraciones (*Erzählungen*), afirmaba con convicción que la selección de los nombres divinos en el pasaje (dejando aparte el epílogo P en 9,1-17) se había llevado a cabo al azar (*beliebig*).

Esta opinión de Westermann pone de manifiesto el que es quizás el

punto más débil de este criterio: dar por supuesto que los autores de los tres documentos (J, E y P) eran *necesariamente* consecuentes en su uso (y evitación) de los nombres, es decir, que el uso de Yahweh o de Elohim en un documento particular del Pentateuco impedía a su autor usar el otro. En este supuesto se basa precisamente el criterio.

Ahora bien, ya hemos observado que en el texto del Pentateuco tal como está existen claras excepciones a la regla. No sólo que algunos pasajes del Génesis contengan el nombre "equivocado", que habría que explicar, sino que incluso la primera narración atribuida a J (Gn 2-3) quebranta la norma al llamar a la divinidad por el *doble* nombre de Yahweh Elohim, que *combina* las dos apelaciones supuestamente excluyentes entre ellas. El nombre de Yahweh Elohim aparece virtualmente por todo el Antiguo Testamento, y su aparición aquí nunca ha sido satisfactoriamente explicada. Y, sin embargo, quienes aceptan el criterio de los nombres divinos necesitan urgentemente ofrecer una explicación satisfactoria.

Hay otro tema que requiere una explicación. Como ya hemos observado, los propios críticos documentarios postulaban que E y P *variaban* su uso de los nombres en el curso de su narración: usaron Elohim antes de Ex 3 (o 6) y Yahweh a partir de aquí. Este presupuesto, esencial para la argumentación de los críticos porque explica por qué no puede usarse el criterio después de Ex 3 ó 6, es suficiente para debilitar su idea de la consistencia del uso, pues si estos autores están preparados (en virtud de los motivos que consideran suficientes) para alterar su uso en una ocasión, podrían tener otros motivos, desconocidos por la crítica moderna, para alterarlo en otros puntos de la obra.

La posibilidad de que los críticos documentarios no tengan de hecho una norma estricta como la adoptada para Gn 1-Ex 6 puede ser confirmada mediante una investigación del uso de los nombres divinos en una serie de contextos más amplios: el Pentateuco en su totalidad, la literatura del Antiguo Testamento en su conjunto, y la literatura religiosa del Próximo Oriente antiguo.

Respecto al *uso del Pentateuco*, observamos que no hay consistencia en tal uso, al menos por lo que respecta a E. Aunque, como P, E denomina normalmente Yahweh a la divinidad después de la revelación de este nombre a Moisés, no es éste siempre el caso. En un número de pasajes universalmente atribuidos a E (p.e. Ex 13,17-19; 19,3.17-19) se usa el nombre de Elohim: Dios es llamado a veces Yahweh y a veces Elohim, como si los dos nombres fuesen intercambiables. No se trata de pasajes donde está hablando un no-yavista (como en Ex 18,13-23), ni es usado Elohim descriptivamente: es usado como un *nombre* de Dios.

Estos pasajes ponen claramente de manifiesto que E (en cualquier caso después de Ex 3) no está a merced de un principio que le obligue a usar sólo un nombre divino. Pero este hecho tiene importantes implicaciones también para el uso del criterio de los nombres divinos *antes de* Ex 3. En realidad, si E no se hubiese limitado al uso de un solo nombre a partir de Ex 3,16, puede darse por supuesto que J, que dice que "los hombres empezaron a invocar el nombre de Yahweh" ya en vida de Adán (Gn 4,26), gozó de la misma libertad desde el principio de su obra, y pudo muy bien haberse referido de vez en cuando a la divinidad como Elohim, incluso en el Génesis mismo. Por eso, el criterio del uso de los nombres divinos, basado en el supuesto de que J nunca usó Elohim como nombre divino y de que E y P nunca pudieron usar el nombre de Yahweh en el Génesis, parece no contar con el apoyo de otras partes del Pentateuco.

El uso y la distribución de Yahweh y de Elohim (y de otros nombres divinos) en *el resto del Antiguo Testamento* han sido estudiados detenidamente por Cassuto y por Segal. Importante para nuestro propósito es la demostración de Segal de que existe una variedad de autores de textos bíblicos (en los que está fuera de duda la pluralidad de fuentes documentarias) que usan indiferentemente Yahweh y Elohim. Por ejemplo, en una breve sección narrativa de Jonás (4,1-11), en la que no hay ninguna razón aparente para incluir el discurso de un no-yavista, el autor llama a la divinidad de cuatro modos: Yahweh, Yahweh-Elohim, Elohim y ha-Elohim. También en los libros históricos pueden apreciarse intercambios de Yahweh y Elohim.

En sus amplias discusiones sobre el tema (pp. 1-14.103-23) Segal dio un paso más, de considerable interés, respecto a la alternancia de los nombres *humanos* en las narraciones del Antiguo Testamento. Por ejemplo, en algunos episodios de la llamada narración de la sucesión al trono (2 Sam 15-20) se habla de *David* de tres formas distintas: como "David", como "el rey" y como "el rey David". Debe darse por supuesto que estos cambios se deben a motivos puramente estilísticos, a la afición a la variedad. Si comparamos esto con la similar alternancia de nombres *divinos*, como en el pasaje de Jonás citado anteriormente, habrá que concluir que tras el uso de ambos nombres se oculta un deseo semejante de variedad literaria.

Finalmente, se sabe bien que, en la *literatura religiosa del Próximo Oriente antiguo*, un dios o una diosa pueden ser llamados de distintas formas, y que, en los textos míticos y en los himnos dedicados a las diferentes divinidades, puede ser aplicado más de un nombre a una misma divinidad en el mismo texto. Por supuesto, en la literatura del

Próximo Oriente actualmente existente no hay paralelos exactos de los textos narrativos del Pentateuco, pero existe un paralelo incompleto en los textos narrativos poéticos de Ras Shamra, donde, al mencionar las actividades del dios Baal, se le aplican una variedad de epítetos descriptivos, pero con dos nombres propios distintos: Baal y Hadad. Los dos nombres se prestan a veces a la alternancia en el mismo episodio, y pueden incluso aparecer emparejados, como en el verso 4 vii, 36 (Gibson, p. 65):

Los enemigos de Baal se escondían en los bosques,

los adversarios de Hadad en los huecos de las rocas.

Es interesante observar la semejanza con Nm 23,8, donde Balaán (que usa en nombre El [Dios] en lugar del de Elohim) pregunta:

¿Cómo puedo maldecir a quien El no ha maldecido?

¿Cómo puedo acusar a quien Yahweh no ha acusado?

Tomadas en su conjunto, estas investigaciones sugieren firmemente la probabilidad de que los escritores del Pentateuco usasen los nombres de Yahweh y de Elohim con mayor libertad de lo que suponen los críticos documentarios. Pero existe otra posibilidad capaz de reclamar la duda sobre el criterio de los nombres divinos desde otro ángulo: que los redactores o los copistas tuvieron la misma libertad de uso, es decir, que no puede asegurarse que un nombre divino no fuese sustituido por otro en el curso bien de redacción bien de transmisión de un texto escrito.

Este asunto ha sido ampliamente discutido, pero no se ha alcanzado un consenso de opiniones. La evidencia textual fue revisada ya a comienzos de este siglo por cierto número de especialistas, sobre todo por Dahse, especialmente con referencia a los Setenta. Dahse observó que, en algunos versículos (entre ellos Gn 4,1.4.16; 12,17), los principales manuscritos de los LXX leen *ho Theos* (Dios) en lugar del Yahweh (en griego *ho kyrios*) del texto estándar. El número de estos versículos podría aumentar sustancialmente si se tuviesen en cuenta algunos manuscritos secundarios de los LXX. Dahse encontró también la lectura Elohim en lugar de Yahweh en algunos manuscritos hebreos. Dio una gran importancia a las lecturas de los LXX: pensó que se trataba de traducciones fieles de un hebreo original, no de invenciones de los traductores de los LXX. Si esto fuera así, argumentaba, no podemos tener seguridad de que el texto hebreo estándar (TM) fuera digno de confianza en el caso de los nombres divinos.

Sin embargo, la tesis de Dahse fue duramente atacada por Skinner.

Este autor defendía la superioridad del texto hebreo (TM) frente a un puñado de lecturas de los LXX que no representaban la mejor tradición de los LXX, debidas probablemente más a una falta de interés en la versión exacta por parte de los traductores de los LXX que al uso de un texto hebreo distinto del TM. Subrayaba también la escasa importancia que había que dar al testimonio de unos pocos manuscritos hebreos tardíos, al tiempo que demostraba que el Pentateuco samaritano coincidía con TM en casi todos los casos citados por Dahse. (Más recientemente los fragmentos de Qumrán han suministrado ulteriores pruebas de la confianza que merece TM). Aunque los argumentos de Skinner han sido ignorados sin motivo por algunos de los oponentes más mordaces a la Hipótesis Documentaria (p.e. Engnell), algunos especialistas recientes están de acuerdo con Skinner. Incluso Volz, cuyo intento de demostrar la inexistencia de E como documento aparte podía haberse apoyado en las conclusiones de Dahse, consideró dudoso el testimonio de los LXX.

Sin embargo, por muy insustancial que parezca la tesis de Dahse, la mayor parte de los especialistas reconocen actualmente que es imposible dar por sentado que los redactores y copistas del Pentateuco no sustituyeran nunca un nombre por otro. De hecho hay pruebas indirectas de esto en otra parte del Antiguo Testamento. Al discutir este problema, Westermann (1974, p. 768) citaba como ejemplo de dicha actividad redaccional el caso del llamado "salterio elohista" (Sal 42-83). En este grupo de salmos, en contraste con el uso en el resto del Salterio, Dios es llamado casi siempre Elohim; sólo en raras ocasiones Yahweh. Existe un acuerdo general entre los especialistas de que este fenómeno es fruto de la actividad de los redactores o de los escribas: un redactor o copista ha sustituido sistemáticamente Elohim por un original Yahweh. Podía explicarse esta acción como debida a la consabida tendencia en el tardío postexilio a evitar el sagrado nombre de Yahweh. Es por tanto posible que similares alteraciones pudieran haber tenido lugar también en la transmisión de algunas partes del Pentateuco, aunque el procedimiento (como en el caso del Salterio!) no fuese aplicado a toda la obra.

Así, aunque carecemos de pruebas directas de la libertad en el uso de los nombres divinos durante la temprana transmisión del texto del Pentateuco, los críticos más cautos, incluidos algunos proclives a aceptar en líneas generales la Hipótesis Documentaria, reconocen que es imprudente aceptar sin más un criterio que da por sentado que la transmisión textual fue tan perfectamente fiel que resulta imposible que los copistas o los redactores efectuaran cambios en la transmisión de los nombres divinos.

Ya hemos insistido lo suficiente en mostrar que, por distintas razo-

nes, el criterio del uso de los nombres divinos Yahweh y Elohim en el Pentateuco no es un dato fiable para sostener una autoría múltiple. Más aún, carece de adecuado fundamento la objeción de que no hay otra explicación satisfactoria de los cambios en el uso de los nombres divinos. Incluso si se reconociese que el texto hebreo tradicional (TM) es tan digno de confianza que resulta imposible que un nombre pueda haber sido sustituido a veces por otro en el proceso de *transmisión de los escribas* antes del establecimiento del texto estándar, e incluso si se reconociese igualmente que no hay posibilidad de que los *redactores* alterasen a gran escala los nombres escritos originalmente en los "documentos", se ha demostrado ahora que *los escritores de los documentos* no consideraban que tuvieran que limitarse a un nombre o a otro. *No es necesario*, por tanto, como han tratado de hacer escritores como Cassuto, tratar de descubrir *por qué* en un momento usaron un nombre y en otro momento el otro, aunque sea interesante intentarlo.

Críticos de todas las escuelas aceptan generalmente que hay varios casos en los que la aparición de la palabra Elohim no indica proveniencia documentaria, sino que se debe a que todos los escritores del Pentateuco la emplean como un uso lingüístico comúnmente compartido. En muchos pasajes, por ejemplo, Elohim no se usa como nombre divino, sino como una palabra referida a la clase "dios", que incluye al Dios de Israel. Así, el siervo de Abrahán habló de "Yahweh, dios de mi señor Abrahán" (Gn 24,12). En otros pasajes Elohim está presente en lo que parecen ser fórmulas o expresiones hechas, probablemente más antiguas que el Yavismo y que se corresponden con expresiones semejantes en la literatura religiosa de otros pueblos semitas. Por ejemplo, expresiones como "casa de Dios" (Gn 28,17) y "temor de Dios" (Gn 20,11) fueron consagradas por el largo uso, sin ser alteradas en lo mínimo. Del mismo modo, Elohim podía ser usado para explicar un nombre de lugar que incluía un elemento teofórico, como en la explicación de Gn 32,31 del significado de Penuel: "rostro de Dios". Elohim es usado también en conversaciones con no-yavistas, p.e. Gn 31,42.50.

Tales usos especializados indican que los autores de las narraciones del Pentateuco eran sensibles al carácter apropiado o inapropiado de uno u otro nombre divino en determinados casos. Opositores a la Hipótesis Documentaria, como Cassuto, trataron de hacer extensivo este principio de sensibilidad a todo el Pentateuco. Opinaban (y tal punto de vista puede ser de algún modo confirmado por los modernos estudios lingüísticos) que los dos nombres divinos, Yahweh y Elohim, aunque se refieren a la misma divinidad, no son de hecho sinónimos. Cada uno tiene un matiz ligeramente diferente, dando relieve a un aspecto particular de la natura-

leza y el papel de Dios: p.e. Elohim sugiere la universalidad de Dios, mientras que Yahweh alude a su protagonismo como Dios de Israel.

Cualquier lector imparcial del Pentateuco se dará claramente cuenta que esta teoría, como explicación de *todas* las recurrencias de los nombres divinos, resulta como mucho parcialmente convincente. Es posible darle la razón en un limitado número de pasajes, donde se usa sólo un nombre a lo largo de toda la narración, aunque incluso aquí los argumentos de Cassuto contienen tantos alegatos como los de los propios críticos documentarios. Pero, respecto a los pasajes en los que se usan continuamente los dos nombres en la misma narración (p.e. en la historia del diluvio), es muy improbable que el autor hubiese pretendido deliberadamente ofrecer diferentes aspectos de la naturaleza de la divinidad por turnos. Cassuto (en particular) trató de demostrar demasiado.

Pero su bien trabado argumento es en realidad innecesario. Convence mucho más el de Segal (pp. 13-14):

> *El uso de Elohim... refleja un uso popular en el hebreo hablado de entonces. El frecuente intercambio practicado por el narrador entre el apelativo común Elohim y el nombre propio YHWH tiene el propósito de ofrecer una variedad de expresiones, que es un rasgo permanente del estilo narrativo hebreo, especialmente en la designación de los nombres de persona. Puede comprobarse p.e. en el intercambio de "Jetró" y "suegro" en Ex 18, entre "David" y "el rey" en 2 Sam 16, y en otros muchos casos de la narrativa bíblica.*

Cassuto y Segal ofrecen así dos explicaciones alternativas del intercambio de nombres divinos: la de las razones teológicas (matices peculiares de los nombres) y la de las razones estilísticas (ambos nombres tienen idéntico significado). Existe una tercera posibilidad: si los dos nombres fueran completa o virtualmente idénticos en la mente de los narradores, la alternancia pudo muy bien haber sido *inconsciente*. Tales variaciones inconscientes en la elección de palabras ocurren con frecuencia tanto en el lenguaje hablado como en los libros modernos. Por ejemplo, los mismos nombres (Dios y Yahweh) son inconscientemente intercambiados con frecuencia en conferencias actuales sobre el Antiguo Testamento, e incluso en obras publicadas. (La aparentemente inmotivada variación en la *transcripción* de YHWH [p.e. *yh* y *yy*] y el uso de una variedad de circunlocuciones en referencia a él en el mismo texto e incluso en el mismo párrafo en algunos manuscritos hebreos medievales, son ejemplos del mismo tipo de fenómeno).

De hecho, estos tres tipos de solución "no-documentaria" al problema no se excluyen mutuamente. No sólo cualquiera de estas tres influencias pudo haber sido operativa en los escritores del Pentateuco en

diferentes puntos de su obra; a veces incluso pudieron haber sido simultáneamente operativas. Por eso pudieron coincidir a veces consideraciones estilísticas y teológicas, y algunas de las decisiones adoptadas pudieron haberlo sido instintivamente (es decir, fruto de una actividad mental inconsciente al menos en cierta medida). En muchos casos además, pudieron existir razones sutiles para tomar la decisión de usar un nombre y no el otro, razones que se escapan a la capacidad de deducción del lector moderno. Pero podemos dar por sentado que, si descartamos la solución propuesta por los críticos documentarios, son suficientes las explicaciones alternativas al fenómeno de la alternancia de los nombres divinos en el Pentateuco.

Repeticiones, duplicados y contradicciones

La base de este criterio es la observación de que el Pentateuco, aunque se trata claramente de una única narración, larga y coherente, no discurre con fluidez, sino que está lleno de irregularidades: duplicados en pequeños detalles y en relatos enteros, contradicciones en los hechos y digresiones, aspectos que parecen no tener *raison d'être*. Los documentarios críticos suponían que estas irregularidades sólo pueden ser explicadas suponiendo que los redactores combinaron obras literarias originalmente independientes, que no fueron lo suficientemente armonizadas como para ocultar su propia identidad, y que por tanto pueden ser fácilmente identificadas por un lector crítico. Estos fenómenos reveladores no son todos del mismo tipo. Pueden ser clasificados a grandes rasgos del siguiente modo:

Dobles relatos del mismo acontecimiento (comúnmente conocidos como "dobletes"), p.e. dos relatos de la creación del mundo (Gn 1 y 2), dos historias en las que Abrahán presenta a su esposa como hermana (Gn 12,10-20 y 20,2-18), dos llamadas de Dios a Moisés (Ex 3 y 6).

Repeticiones en una misma historia. Este fenómeno, que aparece con frecuencia, puede ser ilustrado por Gn 7,21-23: "Y *murió* toda carne que se movía sobre la superficie de la tierra...; todo lo que existía sobre la superficie... *murió*. *Borró* todo ser vivo sobre la superficie de la tierra...; fueron *borrados* de la tierra".

Contradicciones en los hechos, p.e. la afirmación de que entraron en el arca *dos* animales de cada especie (Gn 6,19) y la que dice que entraron *siete* parejas de animales puros (Gn 7,2); que la tierra se secó después del diluvio el primer día del primer mes (Gn 8,13) y que lo hizo el día veintisiete del segundo mes (Gn 8,14); que todo el ganado de los egipcios murió (Ex 9,6), cuando poco después están todavía vivos (9,19).

Por supuesto, los críticos documentarios no pensaban que estos indicios de irregularidad constituyesen en sí mismos una prueba de la existencia de documentos continuos presentes a lo largo del Pentateuco: sólo era posible vincular estos ejemplos aislados (aunque numerosos) para formar documentos continuos a condición de que pudiera mostrarse por medio de otros criterios (p.e. el uso de diferentes nombres divinos) que los versículos y los pasajes en cuestión poseían características comunes que apuntaban a una proveniencia común. Si no pudiera hacerse esto, la prueba sería meramente negativa: en cada caso considerado individualmente, los dos (o más) incidentes o afirmaciones repetidos o inconsecuentes no podrían ser obra de un solo autor. Por supuesto, los críticos documentarios daban por sentado que los distintos criterios se apoyaban mutuamente de ese modo. Más adelante consideraremos la validez de este supuesto.

Habría que tener en cuenta que los críticos documentarios creían que era necesario dar por supuesto que los redactores de los documentos emplearon, en diferentes puntos de su obra, dos métodos de recopilación totalmente diferente: en algunos casos (en los relatos dobles del mismo acontecimiento) conservaban separados los dos relatos y los colocaban uno junto a otro (p.e. Gn 1 y 2) o bien en diferentes lugares del conjunto de la narración (p.e. Gn 12,10-20 y 20,2-18), mientras que en otros casos tejían los dos (o más) relatos para formar una sola narración compuesta (como en la historia del diluvio), siendo al parecer indiferentes por igual a las incongruencias de reiteración y de contradicción resultantes (la historia del diluvio contiene ambos tipos de incongruencia, p.e. en Gn 7,21-23 y 8,13-14).

Un dato más que hemos de considerar es que los críticos documentarios, al usar el criterio de las irregularidades literarias, emplearon dos criterios opuestos: los de semejanza y desemejanza. Es decir, mantenían que, si aparecen dos veces afirmaciones *idénticas*, debieron de existir dos documentos, pues la duplicidad no está permitida en una misma narración; pero, por otra parte, pensaban que, en caso de afirmaciones *contradictorias*, también hay que suponer la existencia de dos documentos, pues tampoco está permitida la inconsecuencia. El único narrador que aceptarían como genuino autor único sería, por tanto, el que nunca repitiese un detalle y nunca fuese responsable de la inconsecuencia. Por otra parte, ¡a los redactores se les permitían repeticiones e inconsecuencias (y a gran escala)!

i. *Dobles relatos del mismo acontecimiento ("dobletes").* Se han usado términos como "doble relato" y "doblete" para cubrir una amplia gama de parejas de narraciones, desde las que tienen en común poco

más que el tema básico hasta las que se parecen tanto que está claro que se trata de diferentes versiones de la misma historia básica. El hecho es importante para la valoración de este criterio.

Las dos "historias de la creación" (Gn 1,1 - 2,4a y 2,4b-25) fueron consideradas por los críticos documentarios como un claro ejemplo de doblete. Aunque en gran medida tienen un contenido complementario, se aseguraba que no podían haber pertenecido al mismo documento, pues se proponen describir el mismo acontecimiento (la creación del mundo) y porque difieren de algún modo en el orden de los acontecimientos en el marco de la acción creadora total.

Esta unánime conclusión de los críticos documentarios se basa en algunos errores. En primer lugar, pensaban de modo arbitrario que los escritores bíblicos eran esclavos de una obsesión por la estricta literalidad, que no podían tolerar la más mínima discrepancia en los hechos, y que esto valía más que cualquier otra consideración; en segundo lugar, no consiguieron apreciar el verdadero carácter de las historias: no vieron que, lejos de pretender un relato preciso de los hechos (!), correcto en todos sus detalles, las historias son de carácter poético y están interesadas en enseñar verdades religiosas y teológicas; en tercer lugar, prestaron insuficiente atención a los diferentes propósitos de las historias, especialmente al hecho de que Gn 2 no es principalmente un relato de la creación del mundo, y que además forma parte de una narración más amplia (Gn 2-3), que debe ser considerada una unidad en sí; y en cuarto lugar, no percibieron la posibilidad de que se pretendiese que las historias fueran complementarias. Hemos de concluir diciendo que estas dos historias no son dobletes en ningún sentido, y que nada impide adoptar el punto de vista más simple de que fue un solo escritor quien seleccionó y usó dos historias tradicionales, evitando la tentación de armonizarlas.

Las dos historias de la expulsión de Agar de la casa de Abrahán y de su encuentro con Dios en el desierto (Gn 16,1-16, atribuida a J con ciertos añadidos de P, y Gn 21,9-21, atribuida a E) constituyen un tipo de doble relato totalmente distinto. A pesar de las diferencias de detalle, resulta difícil pasar por alto las sorprendentes semejanzas entre las dos historias (como Alter [p. 49] parece hacer) como fruto de la influencia en el autor de los convencionalismos narrativos de la llamada "escena-tipo", pues es evidente que no se trata de simples historias parecidas, que han alcanzado tal grado de semejanza en el proceso de ser contadas, sino de *la misma historia* contada dos veces con variantes, en distintos momentos del ciclo de Abrahán. ¿Es posible explicar la duplicidad de forma diferente que el análisis documentario? La respuesta a esta pregunta no puede ser la misma que para Gn 1 y 2.

Se ha sugerido que una de las versiones de la historia es una reescritura deliberada de la otra, practicada para expresar intereses éticos o teológicos particulares. En otras palabras, la segunda versión es un complemento de una fuente documentaria más antigua, y no parte de un segundo documento principal. Esto plantea la cuestión de por qué el autor de la versión "mejorada" no la sustituyó sin más por la otra, evitando así la duplicidad. Volz, que adoptó esta explicación de la duplicidad, confesaba su incapacidad para responder a esta pregunta, y otros especialistas (p.e. Noth 1948, pp. 22-23) consideraron que la dificultad era insuperable. Recientemente Sandmel ha propuesto que el tipo de procedimiento en cuestión tiene analogías con la práctica de las "mejoras" rabínicas, que seguían el principio descrito como "neutralización por adición", pero que manifestaban también cierta "desafección a suprimir", de donde se derivaban duplicados semejantes a los del Pentateuco.

Sin embargo, hay otro modo de explicar los duplicados: entenderlos como recursos literarios deliberados. Las dos versiones de la historia de Agar han sido colocadas una delante y otra a continuación de la sección 17,1 - 21,8, que contiene, entre otros temas, los relatos de la promesa del nacimiento de Isaac y del cumplimiento de la promesa en el propio nacimiento. Al colocar la historia del nacimiento milagroso del verdadero heredero entre las dos historias de Agar e Ismael, el autor pudo haber pretendido llamar la atención sobre el modo en que Dios superaba con fidelidad y eficacia, en dos ocasiones distintas, la amenaza a la verdadera sucesión a Abrahán causada por embrollos y enredos humanos. El modelo narrativo de los cc. 16-21 no es uno, de modo que son posibles otras explicaciones de la ubicación de las historias de Agar; pero el simple hecho de que haya sido repetida de ese modo una historia virtualmente idéntica no es del todo suficiente para justificar la afirmación de que aquí se percibe la combinación de dos fuentes literarias distintas. Hay que aceptar la posibilidad de la ingenuidad literaria por parte de un solo autor y la posibilidad de una repetición deliberada.

Las dos historias en las que Abrahán hizo pasar a su esposa por hermana (Gn 12,10-20 [J] y 20,2-18 [E]) constituyen otro ejemplo de doblete genuino. Existe, sin embargo, otra explicación de este caso. Hay una tercera variante de la historia (Gn 26,6-11) en la que no es Abrahán, sino Isaac, quien practica el engaño con ocasión de su estancia en Guerar (como Abrahán en 20,2-18). Sin embargo, esta tercera versión no es atribuida a E, cuya versión habla de Guerar, sino a J. Las tres historias, a pesar del cambio de personajes y de localidad, son claramente versiones de la misma historia, y dos de ellas son atribuidas al mismo documento J.

Esta aparición de un doblete en el mismo documento creaba dificultades a la Hipótesis Documentaria, y los defensores de la hipótesis se veían obligados a explicarlo de un modo u otro. Así, Wellhausen (1899, p. 23) se vio obligado a adoptar en este caso la hipótesis de un complemento: 12,10-20, decía, no formaba parte del J original, sino que era una adición posterior, modelada a partir de 26,6-11. Otros críticos, que por otros motivos habían llegado a la conclusión de que J estaba demasiado plagado de inconsecuencias como para ser un documento y que postulaban la existencia de un documento adicional anterior a J, se basaron en este doblete para demostrar su teoría y asignaron 12,10-20 a este documento antiguo (p.e. Eissfeldt lo atribuyó a "L" y Van Seters a la "fuente preyavista"). Pero todos estos críticos basaban sus teorías en la idea, fundamental para la Hipótesis Documentaria, de que es inconcebible la presencia de dobletes en los documentos "originales", aunque se dio plena licencia a los redactores para incluir dobletes.

Como en el caso de las historias de Agar, hay otros modos distintos de explicar la presencia de estas tres variantes en el texto del Pentateuco. Es posible, por ejemplo, que dos de las versiones sean "mejoras" de la tercera, añadidas al texto más antiguo al estilo "rabínico". Pero una vez más hay que decir que, si prescindimos del prejuicio contra los dobletes en un solo documento, tenemos una explicación más sencilla: la reiteración del incidente puede ser un recurso literario deliberado.

Habría que tener en cuenta que el tema de estas historias (una amenaza a las vidas de los antepasados superada por la intervención divina) está íntimamente relacionado con las promesas hechas por Dios a Abrahán (Gn 12,1-9) y renovadas a Isaac (26,1-5): bendición divina, futuro de gran nación y posesión en herencia de la tierra de Canaán. Las historias cuentan cómo Dios demostró fidelidad a sus promesas ya desde el primer momento, salvando de la extinción a la raza de las promesas y librando a los futuros patriarcas de las consecuencias de las acciones a las que les habrían conducido la necedad o la necesidad humana. Aparecen en momentos cruciales de la narración completa. En el c. 12, por ejemplo, la promesa a Abrahán va inmediatamente seguida de una crisis en la que se pone a prueba la promesa de Dios; lo mismo puede decirse del c. 26. Pero también aparece en el c. 20 en un momento dramático: tras el anuncio de que Sara dará un hijo a Abrahán e inmediatamente antes de que tenga lugar el nacimiento, que constituye el punto climático de todo el ciclo de historias sobre Abrahán. Aquí el incidente de Guerar crea un suspense dramático.

En consecuencia, estas historias subrayan, en momentos cruciales, el modo en que Dios empezó a cumplir sus promesas. Pero decir esto es

afirmar sólo parte de su función. La *repetición* de lo que es básicamente la misma historia forma parte del efecto literario pretendido por el autor. Trataba deliberadamente de llamar la atención sobre el tema informando a sus lectores de que Dios intervino *no una, sino tres veces* para asegurar que el cumplimiento de la promesa de descendencia, de la que dependían todas las promesas, no se iba a ver frustrada por la debilidad o la necedad humanas.

Una de las extrañas inconsecuencias de los críticos documentarios es que, mientras prestan gran atención a algunos duplicados y los usan para distinguir un documento de otro, pasan por alto otros, que aparecen al lado de aquellos en el mismo documento analizado. De hecho, puede decirse que el artificio literario de la repetición, expresado en forma de historias duplicadas o temáticamente semejantes, ha sido una de las principales características del arte del narrador, y que la separación de todas las parejas de historias del Pentateuco para asignarlas a diferentes documentos habría resultado imposible para la Hipótesis Documentaria.

En Gn 37,5-11, por ejemplo, José cuenta a sus hermanos no uno, sino dos sueños que aluden a su preeminencia sobre ellos. Los sueños son claramente dobletes, pero ambos son atribuidos a J por la Hipótesis Documentaria. Poco después, en la misma historia de José, el faraón tiene asimismo dos sueños. Este pasaje es atribuido a E (41,1-8). Hay otros ejemplos de este tipo de repetición en la historia de José. El comentario de José de que los sueños del faraón (41,25-28) son en realidad "uno", es otra forma de decir que el propósito de los dobletes es subrayar o confirmar. Resulta significativo (por no decir más) que en estos pasajes los críticos documentarios no sólo ven normal la existencia de duplicados en el mismo documento, contrariamente al principio que aplican en otros casos, sino que, al atribuir una *serie* de sueños a J y otra a E, admiten implícitamente al mismo tiempo que ambos autores empleaban precisamente la misma técnica casi en el mismo punto de su narración, una coincidencia para la que no se ofrece una explicación.

El relato de las plagas de Egipto (Ex 7ss) ofrece otros ejemplos de duplicidad por razones de énfasis o de efecto dramático, pues la lógica de la historia se habría mantenido adecuadamente con la mención de una sola de esas terroríficas plagas. Aquí, las diez plagas son asignadas a tres documentos (J, E y P), resultando no dos, sino por lo menos tres elementos atribuidos a cada uno. Por estilo y tratamiento, se trata de genuinos duplicados comparables a las historias de la esposa tratada como hermana.

En los ejemplos citados arriba, los dobletes mencionados se distinguen de los usados por los críticos documentarios en que las dos (o más)

historias van una tras otra, sin ningún material que interfiera. No ocurre lo mismo, sin embargo, con las numerosas historias de rebelión en el desierto que narran Exodo y Números. En esos capítulos, al tiempo que los duplicados más llamativos (p.e. las dos historias del envío del maná y de las codornices [Ex 16 y Nm 11]) son atribuidos a fuentes diferentes por los críticos documentarios, ningún análisis documentario puede ofrecer un resultado que niegue la extraordinaria profusión de motivos constantemente reiterados o la atmósfera tan pesada de constantes rebeliones por parte de los israelitas en el desierto. De hecho, la intrincada urdimbre que caracteriza a estas historias planteó al análisis documentario problemas más graves que en cualquier otro sitio del Pentateuco: el intento de Noth de abordar este análisis está sembrado de notas a pie de página que indican incertidumbre o modificación de los principios de la Hipótesis Documentaria en distintos puntos.

Con algunas posibles excepciones, estas historias no son duplicados en sentido estricto: no se basan en una fuente narrativa común. Sin embargo, muchas de ellas poseen rasgos comunes, al menos tan sorprendentes como Gn 1 y 2; pero, como en el caso de las historias de las plagas, existen duplicados en cada "documento". Se informa no menos de seis veces, por ejemplo, que los rebeldes se quejaban de su suerte, en el sentido de que la vida en Egipto habría sido preferible a su miserable condición actual (Ex 14,10-12; 16,1-3; 17,3; Nm 11,4-6; 16,13; 20,5). Por supuesto se puede responder a esto diciendo que tales rasgos comunes son con frecuencia elementos secundarios, añadidos posteriormente para dar más coherencia a las series de historias de rebelión en el desierto. Pero resulta imposible demostrar esto. Sea como sea el modo en que han sido unidas las historias sobre este tema (en Exodo y Números), distribuirlas en tres documentos escritos combinados posteriormente no hace en absoluto justicia a su complejidad.

Los críticos documentarios pretendían que la *frecuencia* del fenómeno de los duplicados en las narraciones del Pentateuco constituye la fuerza de su criterio. Noth, que consideraba el criterio de los duplicados como el único "realmente útil" y "adecuado", lo define como "la *sucesiva aparición* de los mismos materiales narrativos o de elementos de narración en *diferentes versiones*" (la cursiva es del propio Noth). "Este fenómeno", escribía, "difícilmente puede ser explicado de otro modo" del ofrecido por la Hipótesis Documentaria (p. 21). En otras palabras, un ejemplo aislado ocasional de duplicado puede ser explicado como una versión aislada secundaria añadida posteriormente a una antigua narración continua, pero un número mayor de esos fenómenos requeriría una solución de carácter más general. De hecho, como hemos visto arri-

ba, hay muchos más duplicados e historias paralelas en el Pentateuco de los que toman en consideración los críticos documentarios. Y es su propia frecuencia la que, lejos de justificar la Hipótesis Documentaria, pone de manifiesto su carácter inadecuado.

ii. *Repeticiones en historias individuales.* En muchas de las historias del Pentateuco has detalles contados dos veces: p.e. en la historia del diluvio se afirma en dos ocasiones que murieron todos los seres humanos y los animales que no entraron en el arca (Gn 7,21 y 22); Jacob habla dos veces de la presencia de Dios en Betel (Gn 28,16 y 17); Dios dice dos veces a Moisés que ha escuchado el grito de los israelitas oprimidos (Ex 3,7 y 9). Tales repeticiones difícilmente habrían sido por sí mismas suficientes para generar la hipótesis de que esas historias son compuestas: que las repeticiones son consecuencia del ensamblaje de dos versiones originalmente distintas de los mismos incidentes. Esta hipótesis se basaba principalmente en otra supuesta evidencia: variaciones de vocabulario y estilo, discrepancias e inconsecuencias y (en ciertos casos) diferencias de puntos de vista. Pero una vez deducida mediante esos criterios que una narración era compuesta, los críticos intentaban confirmar su hipótesis tratando de reconstruir las dos (o más) versiones lo más detalladamente posible. Se hizo necesario demostrar que las versiones discurrían paralelas la una a la otra: en otras palabras, la hipótesis *requería* que, en la versión final de dicha historia, hubiese las mayores repeticiones posibles, para poder atribuirlas después a versiones diferentes.

En esta búsqueda de repeticiones se prestó poca atención a posibles modos alternativos de explicar su presencia. Más aún, se observaba una tendencia a ignorar la existencia de *otras* repeticiones en esas historias, que no encajaban en la reconstrucción de fuentes separadas. Por ejemplo, en la historia del diluvio, atribuida por los críticos a dos documentos (J y P), la llegada de las aguas sobre la tierra se cuenta no dos veces, sino cuatro, es decir, dos en cada documento (Gn 7,10 y 12 [J]; 6 y 11 [P]). No podía demostrarse mejor la inconsecuencia del criterio de las repeticiones utilizado por el análisis documentario.

La repetición en las narraciones constituye de hecho un artificio literario constatable en diversas literaturas, especialmente en las del Próximo Oriente. Se emplea también particularmente en la literatura *oral*, pues, en el curso de la transmisión oral, la memoria de la audiencia necesita ser frecuentemente refrescada para no perder el hilo de la historia. Así, en el caso de las historias del Pentateuco, la repetición puede deberse a las necesidades de la transmisión oral, a consideraciones puramente literarias, o a ambas cosas a la vez.

Como ya ha podido observarse, los escritores bíblicos, a diferencia de los autores del mundo clásico de Grecia y de Roma, no han dejado a la posteridad informes sobre las técnicas de su arte literario. En consecuencia, la única fuente de que dispone un estudiante moderno de narrativa bíblica para conocer estas materias es la propia narración. En consecuencia, no es posible llegar a una plena comprensión, permaneciendo inevitablemente ocultas las razones por las que los escritores bíblicos usaron el artificio de la repetición. Sin embargo, un estudio inteligente del texto, combinado con algunos conocimientos del uso de la repetición en otras literaturas posteriores, explica suficientemente la mayor parte de los casos del Pentateuco, sin necesidad de recurrir a la cirugía documentaria.

El capítulo de la obra de Alter titulado "Las técnicas de repetición" (pp. 88-113) ofrece un tratamiento especialmente perspicaz de las repeticiones en la narrativa del Antiguo Testamento. Con un amplio conocimiento de las literaturas antiguas y modernas, Alter aborda el tema desde un punto de vista totalmente opuesto al de la crítica documentaria: considera las repeticiones de las narraciones bíblicas no como indicadores de falta de sensibilidad o inaptitud literaria (por parte de los redactores), sino de consumado arte literario. Era normal esperar tales repeticiones: "Al menos ciertas partes de todo un espectro de técnicas de repetición tienen que estar presentes siempre que exista un modelo en la narración, desde Homero a Günter Grass" (p. 91). Aunque algún que otro ejemplo en las narraciones del Antiguo Testamento pueda deberse a otras causas, como glosas, variantes tradicionales, etc., Alter piensa que "la mayor parte de los ejemplos de repetición son intencionados" (p. 89): "Lo que encontramos... en la narrativa bíblica es un elaborado sistema integrado de repeticiones" (p. 95).

Según Alter, algunas repeticiones pueden deberse a los convencionalismos folclóricos o a las exigencias de la transmisión oral. Pero "si las exigencias de la transmisión oral y una tradición narrativa consagrada por el tiempo pudieron haber determinado un modo de narración en el que era normal esperar la repetición literal, los autores de las narraciones bíblicas descubrieron astutamente que las más ligeras variaciones estratégicas en el modelo de repetición podían servir para comentar, analizar, prefigurar y hacer afirmaciones temáticas" (p. 91).

Alter dio un paso más, que parece haber pasado desapercibido a los críticos documentarios: subrayó que el uso de la repetición con tales propósitos literarios difícilmente pudo ser desconocido por los escritores de narraciones bíblicas, pues, desde la perspectiva del paralelismo, la repetición (con variaciones) era una de las principales características, si

no la principal, de la composición *poética* bíblica: "el arte del paralelismo poético, consciente o intuitivo, pretendía hacer progresar el argumento poético mediante su repetición (intensificando, especificando, completando, cualificando, contrastando, ampliando...)" (p. 97). También en el caso de la prosa (y podríamos añadir que especialmente en la elevada prosa que caracteriza a las narraciones bíblicas), se puede esperar que el lector o el oyente "estén atentos a las diferencias que aparecen constantemente en un medio que parece implicar una constante recurrencia".

Demostrar el carácter correcto de la opinión de Alter sobre las repeticiones requeriría un detallado análisis de todos los casos de repetición en todas las narraciones importantes del Pentateuco, una tarea demasiado vasta como para abordarla aquí. Más aún, sería probablemente imposible proponer un criterio objetivo para determinar si, en casos particulares, la solución estética que él propone es lo suficientemente plausible como para demostrar lo que al crítico documentario le parecía un caso claro de entramado redaccional de dos relatos paralelos del mismo incidente. Por lo que respecta a la aproximación estética o literaria, lo importante es que ofrece una explicación alternativa del fenómeno y que reta al crítico documentario a que pruebe lo contrario: como no puede negarse que la repetición es un reconocido artificio literario, el crítico que desee usar su aparición en las narraciones del Pentateuco como prueba de autoría múltiple debe demostrar en cada caso que el texto, tal como está, manifiesta un alto grado de improbabilidad o de absurdez, y que los dos o más retazos documentarios en los que propone dividirlo presentan una calidad literaria superior a la del original.

Habría también que decir que, para poner en duda la validez del criterio de la repetición como argumento del análisis documentario, no es necesario que el crítico literario demuestre que cada caso de repetición pueda ser explicado en términos literarios. El argumento documentario depende en gran medida de la frecuencia de la repetición en una única historia, pues si se trata de demostrar la existencia de relatos paralelos, habrá que hacer ver que por lo menos los principales rasgos de la historia se repiten dos veces. Por otra parte, si puede demostrarse que un amplio número de repeticiones se explican mejor como partes integrantes de una sola narración, el asunto de la combinación de relatos paralelos cae por su propio peso, pues aunque el texto actual pueda contener algunas repeticiones aisladas debidas a glosas, variantes, etc., éstas serían insuficientes para demostrar la existencia de documentos completos, paralelos y continuos ocultos tras ellas.

La historia del diluvio (Gn 6-9) ofrece un buen ejemplo de narración

en la que la presencia de un gran número de repeticiones ha constituido un factor decisivo en el análisis documentario. En ella se repiten casi todos los incidentes; y se repiten no sólo una, sino varias veces. La intención de Dios de destruir a los habitantes de la tierra se repite cuatro veces (Gn 6,5-7.11-13.17; 7,4). Se cuenta cuatro veces la entrada de Noé y de sus acompañantes en el arca (7,7-9.13-14.15.16). Se recuerda tres veces la llegada de la lluvia (7,6.10.11-12). Se menciona en cinco ocasiones el predominio o el aumento de las aguas del diluvio (7,17.18.19.20.24), y otras tantas su reducción (8,1.2.3.4.5). En vista de estas repeticiones, resulta ilógico analizar la historia repartiéndola en *dos* documentos (J y P). Por otra parte, no puede negarse el efecto dramático de estas constantes repeticiones en el texto actual. Tanto el terror de este desastre, el más crucial en la historia del mundo, como la sensación de tranquilidad cuando al final empezó a alejarse el peligro son expresados *mediante* las solemnes repeticiones que atraviesan el relato. (Sobre la coherencia interna y el diseño artístico de la historia, ver especialmente Wenham).

Ex 3,7-8 y 9-10 (asignados a J y P respectivamente) proporcionan un ejemplo más de repetición que puede ser explicado desde el plano literario, sin necesidad de recurrir al análisis documentario. Aquí Dios dice dos veces que ha visto la opresión de Israel a manos de los egipcios, que ha oído su grito, y que ha decidido sacarlos de Egipto. Como en la historia del diluvio, el momento es crítico, y señala un nuevo principio (esta vez para el pueblo de Israel) efectuado por Dios a partir de una situación desesperada. Las palabras de Dios, solemnemente repetidas, sobre su cuidado para con su pueblo y su intención de librarle subraya el significado de la nueva dirección que toman los acontecimientos. Pero aquí nos encontramos lo mismo con progresión que con repetición: mientras en los versículos 7-8 el acento cae sobre el hecho de que Dios se preocupa y salva, en los versículos 9-10 se hace hincapié en los medios que usará para salvar al pueblo: los salvará a través de Moisés. Las dos frases "*Yo* he bajado para librarlos... y sacarlos de esta tierra" (v.8) y "para que *tú* saques a mi pueblo... de Egipto" (v.10) no son alternativas que apuntan a dos versiones variantes de la historia, combinadas para formar ahora una, sino que han sido deliberadamente elegidas por el autor para expresar una verdad teológica relativa al *modus operandi* de Dios en la historia, y también para confirmar la autoridad de Moisés como instrumento de Dios. Esto aparece todavía más claro en el siguiente intercambio entre Moisés y Dios (vv.11-12): "¿Quién soy yo?" y "Pero yo estaré contigo".

En determinados casos, la convicción de los críticos documentarios,

basada en otros criterios, sobre el carácter duplicado de una narración les llevó a descubrir la presencia de repeticiones donde en realidad no había ninguna. Por ejemplo, en la historia de la teofanía experimentada por Jacob en Betel (Gn 28,10-22), que creyeron que era fruto de la combinación de J y E, las reflexiones de Jacob al despertar de su sueño ("Seguro que Yahweh está en este lugar; y yo no lo sabía" y "¡Qué lugar más sobrecogedor! Esto no es otra cosa que la casa de Dios, y ésta es la puerta del cielo", vv.16-17) fueron consideradas como un caso de repetición, fruto de la duplicidad de la historia. Pero de hecho, ambas reflexiones, separadas por la frase "Tenía miedo y dijo...", no se excluyen mutuamente, sino que marcan una progresión en las reacciones de Jacob, desde la sorpresa y el asombro al miedo, y juntas preparan el camino a la acción cultual y a la denominación del lugar como Betel, "casa de Dios". (Para una valoración semejante, ver Rendtorff, 1982, pp. 517-518). Hay muchos otros ejemplos de la arbitraria designación de acontecimientos o discursos consecutivos como alternativas, es decir, repeticiones, que vienen bien para apuntalar la Hipótesis Documentaria.

iii. *Contradicciones en los hechos.* Es indiscutible la existencia de numerosas discrepancias materiales y formales en las narraciones y leyes del Pentateuco respecto a asuntos referidos como hechos. Serán suficientes unos pocos ejemplos para ilustrar este fenómeno. Según Ex 2,18-21, Moisés se casó con la hija de un sacerdote de Madián de nombre Ragüel; sin embargo, en Ex 3,1 y 18,1, se dice que su suegro era Jetró, sacerdote de Madián. (En Jue 4,11 recibe un tercer nombre, Jobab, y se dice que era quenita, no madianita). Se trata de una clara discrepancia: la secuencia en que están dispuestas las narraciones no permite la posibilidad de que Moisés pudiese haberse casado con dos muchachas madianitas y ser así el yerno de dos sacerdotes madianitas. Aparte de las discrepancias relativas a los nombres, se dan discrepancias en la secuencia de los acontecimientos: p.e., según Gn 35,7, Jacob dio nombre a Betel a su vuelta de Mesopotamia; pero, según Gn 28,19, ya le había puesto ese nombre al lugar camino de Mesopotamia, después de tener allí una experiencia teofánica. De manera parecida, según Gn 32,28, fue en Penuel, después de su lucha con el ángel, donde el nombre de Jacob se cambió en el de Israel; pero, según Gn 35,10, el cambio de nombre tuvo lugar en una ocasión posterior. Los ejemplos podrían multiplicarse con facilidad. Hay también ejemplos de discrepancias en las partes legales del Pentateuco, especialmente entre leyes que aparecen en diferentes colecciones, como las de Ex 20-23 y Levítico.

No hay base alguna para postular la existencia de documentos continuos separados en base a casos como los citados arriba, donde las discrepancias tienen lugar en narraciones o en grupos de material alejados

unos de otros, a menudo muy alejados. Porque no se discute que el Pentateuco haya sido compuesto a partir de cierto número de tradiciones diferentes que no han sido completamente armonizadas. Al menos que pueda descubrirse algún otro tipo de conexión entre los distintos ejemplos de discrepancia, el modo más natural de explicar esas inconsecuencias es decir que pertenecen a tradiciones aisladas duplicadas sobre acontecimientos particulares o a colecciones independientes de leyes. Otro asunto son las discrepancias *en narraciones individuales*.

Los críticos documentarios defienden que tales inconsecuencias o contradicciones sobre hechos concretos en narraciones individuales son el resultado de la mezcla de versiones escritas, originalmente distintas, de la misma historia, en la que el redactor, en su deseo de incluir la mayor cantidad de texto posible de ambas versiones, ha incluido en la versión final dos (o más) referencias al mismo incidente o circunstancia, aun cuando las dos versiones contengan detalles mutuamente incompatibles. El criterio de las discrepancias en los hechos está así íntimamente vinculado con el de las repeticiones en la historia: según los críticos documentarios, lo que tenemos son casos de repetición (en un sentido amplio) en los que hay discrepancias en los detalles.

Una vez más, como en el caso de algunos criterios ya comentados, los críticos documentarios asumían que la mentalidad de los redactores era muy diferente de la de los autores de los documentos individuales. Ciertamente, quienquiera que fuese responsable del texto en su forma actual no consideraba que las discrepancias eran significativas en comparación con la importancia (tal como él lo vio) de conservar en lo posible el material que había tenido a su disposición. Parece claro que, en cierto momento de la historia de estas narraciones, fueron combinados elementos de dos (o más) tradiciones o versiones. Pero podemos preguntarnos si es más probable que esta combinación tuviese lugar en un proceso redaccional o si tuvo lugar antes: bien en el curso de la transmisión oral bien cuando las historias fueron puestas por escrito por vez primera.

Al menos que haya más evidencias que sustenten la tesis de la combinación de documentos, el peso de la prueba parece recaer por entero sobre los hombros de los críticos documentarios: pues su tesis es la única que presupone necesariamente la existencia, en algún momento, de más de una versión *completa* (en el sentido de continua y coherente) de las historias en cuestión. Si las discrepancias se hubiesen creado en un estadio temprano, sólo sería necesario suponer que, en algún momento, un solo relato principal había sido ampliado mediante motivos aislados tomados de otras tradiciones. Pero los críticos documentarios necesitan probar que en algún tiempo existieron dos o más versiones

completas, pues tales versiones son sólo partes de historias continuas más largas en las que, originalmente, no pudo haber brechas. Pero, de hecho, estas historias, en su forma actual, no contienen por lo general suficiente material para la reconstrucción de dos versiones completas. Esto puede ser ilustrado con lo que a menudo se considera el ejemplo más convincente de una narración compuesta formada por la combinación de dos fuentes: la historia del diluvio.

En esta historia, además de las repeticiones mencionadas anteriormente, hay un número de contradicciones obvias sobre hechos, que ningún tipo de argumentación, por muy sutil que sea, ha sido capaz de disimular. Las más claras se refieren a la cronología interna de la historia y al número de cada especie de animal que entra en el arca. Parece que existen dos cronologías distintas, la de Gn 7,4.10.12.17; 8,6-12, atribuida a J, y la de 7,6.11.24; 8,3-5.13.14, a P. Las afirmaciones sobre el número de animales han sido atribuidas asimismo a las dos fuentes: 7,2-3.8-9 a J y 6,19-20; 7,14-16 a P. De hecho, estas distinciones no son del todo nítidas, y para que el esquema funcione ha de postularse la inclusión de adiciones por obra del redactor y la interpolación de pequeños grupos de palabras en una fuente, provenientes de otra.

Verdad es que (en contraste con otras narraciones supuestamente compuestas) estas indicaciones de fuentes documentarias se apoyan aquí en otros tipos de evidencia: la alternancia de los nombres de Dios y de lenguaje y estilo (especialmente respecto a ciertas frases tenidas por características de P) parece coincidir con la evidencia suministrada por las discrepancias relativas a los hechos. Sin embargo, la historia en su forma final no contiene suficiente material para la reconstrucción de dos versiones completas: parte de sus elementos esenciales son contados sólo una vez. Mientras la versión atribuida a P forma una historia coherente, existen serias brechas en la atribuida a J. En particular, sólo hay una versión (asignada a P) de la alocución de Dios a Noé, en la que le habla de su intención de destruir a la humanidad, le manda construir el arca y le dice cómo construirla (6,13-22). De hecho, en el relato J no hay referencia alguna a la construcción de un arca antes de la orden de Dios "Entra en el arca" (7,1). En segundo lugar, en la conclusión de la historia, no se dice en J que Noé y sus acompañantes abandonan el arca cuando ha cesado el diluvio. De hecho, la historia de J es un dorso.

Los críticos documentarios restaron importancia a estos serios desajustes de la narración J. Así, afirmaba Skinner: "La división de una narración compuesta en elementos constitutivos es reconocido justamente como uno de los más brillantes logros de la crítica puramente literaria, y proporciona una lección especialmente instructiva sobre el

arte del análisis documentario". Del redactor decía: "De J se ha conservado lo suficiente para mostrar que fue originalmente una narración completa e independiente; pero fue prácticamente imposible manipularla con el mismo detalle que el documento principal". Se arriesgó en esta afirmación admitiendo que "la parte central del documento... ha sido rota en pequeños fragmentos, y éstos han sido colocados en la posición que menos podía estorbar el discurrir de la narración. Se han hecho algunas ligeras transposiciones y se han introducido cierto número de glosas; pero no podemos asegurar hasta qué punto se deben al propio redactor y hasta dónde a editores posteriores... Se admiten duplicados con toda libertad y se pasan por alto pequeñas discrepancias". A pesar de estas admisiones de las manipulaciones necesarias para reconstruir la semblanza de un documento J creíble, Skinner confiaba tanto en la legitimidad y validez de tales métodos que podía concluir con un estilo típico de los críticos documentarios: "Esta narración compuesta no está desprovista de interés; pero, para la comprensión de las ideas que subyacen a la literatura, los documentos primarios son obviamente de importancia capital" (1910, pp. 147-150).

Más tarde abordaremos la cuestión del efecto acumulativo de los diferentes tipos de evidencia propiciados por la aplicación de distintos criterios al mismo pasaje, que se plantea claramente en el caso de la historia del diluvio. Aquí sólo nos interesa la cuestión de la explicación más probable de las contradicciones existentes en este pasaje, consideradas en sí mismas. Aunque está claro que estas contradicciones se deben a algún tipo de combinación de dos (o más) tradiciones, no existen pruebas (como hemos visto) de que estas tradiciones adoptasen originalmente la forma de dos narraciones escritas, completas y paralelas, que posteriormente acabaron combinadas.

Con otro texto de la historia de los orígenes (Gn 2 y 3) puede ilustrarse la afirmación de que hay soluciones alternativas a este tipo de problema. Esta narración contiene también contradicciones, de las que la más obvia es la aparición inconsecuente del árbol de la vida junto al árbol del conocimiento del bien y del mal. El árbol de la vida es mencionado ya antes en la narración (Gn 2,9), donde se dice que estaba en medio del jardín junto con el árbol del conocimiento. Sin embargo, no juega papel alguno en la continuación de la narración: cuando Dios dice al hombre de qué árboles puede comer y de cuáles no, sólo se menciona la prohibición del árbol del conocimiento (2,16.17), y Dios monta en cólera cuando la mujer y el hombre comen del fruto de este árbol del conocimiento (mencionado en 3,3 como "*el* árbol que hay en medio del jardín"). Sin embargo, al final de la historia (3,22.24), rea-

parece el árbol de la vida, y se ve claramente que tiene la mayor importancia para Dios, pues toma todas las precauciones posibles para impedir que su fruto sea comido, aunque antes no había formulado ninguna prohibición al respecto.

Aquí nos encontramos con una inconsecuencia muy seria, y está claro que el motivo del árbol de la vida es una adición a la historia original, de ahí que las referencias a él hayan sido interpoladas en algún momento. Esta situación se parece muy de cerca a la de la historia del diluvio, donde también ha sido refundida mediante la adición de motivos extraños una narración completa y coherente en sí misma. Sin embargo, en el caso de Gn 2-3, los críticos documentarios no trataron de distribuir la narración entre fuentes documentarias, sino que la atribuyeron enteramente a J. No obstante, algunos (como Skinner) reconocieron la existencia de las inconsistencias, concluyendo que las referencias al árbol de la vida se deben a la interpolación de pequeños fragmentos de un relato distinto dentro de una narración principal. Otros intentos documentarios de subdividir J en dos documentos no han tenido éxito, pues no se conserva material suficiente de ese segundo relato.

Las contradicciones en la historia del diluvio no son mayores que las de Gn 2-3, y por sí mismas no justifican un análisis documentario que sólo puede ser eficaz si se acepta que un redactor omitió elementos importantes de uno de los dos documentos postulados. Como ocurre con Gn 2-3, parece que la solución más probable al problema es postular la incorporación de motivos fragmentarios de otra tradición a una narración consistente y coherente, aunque sigue siendo incierto en qué momento de la redacción de la historia del diluvio tuvo lugar esa interpolación.

Los críticos documentarios suponen que en la historia del diluvio han sido combinados J y P. En el resto del Génesis, las secciones que se creen compuestas son principalmente atribuidas a J y a E. Como ya hemos observado, E siempre ha causado problemas a la Hipótesis Documentaria, especialmente porque los pasajes que se creía que pertenecían indiscutiblemente a E eran muy pocos como para permitir la reconstrucción de una alternativa plausible a J como documento continuo. En consecuencia, se dieron por supuesto dos cosas: que amplias secciones de E habían sido omitidas en favor del relato J y que en muchos lugares J y E habían sido tan artísticamente combinados que resultaba incierta e incluso imposible una distribución en fuentes. Tales pasajes artísticamente combinados no manifiestan, naturalmente, un gran número de contradicciones palpables. Sin embargo, otra sección del Génesis fue considerada como una narración compuesta fácilmente analizable: la historia de José (caps. 37ss).

El comienzo de esta narración (cap. 37) en particular parecía ofrecer plena evidencia de la existencia de dos versiones alternativas, especialmente a partir del v.19 (junto con 39,1), donde el relato de la conducta de los hermanos de José, que acabó con la venta de éste en Egipto, es bastante complicado. De entre las distintas inconsistencias supuestas en estos versículos, los roles aparentemente alternativos jugados por los mercaderes ismaelitas y madianitas (37,25-29.36; 39,1) parecían proporcionar la prueba más evidente de la existencia de un doble relato. Con frecuencia se ha intentado que la mención de ismaelitas y madianitas encajen en un solo relato coherente; pero, incluso si se concluyese que nos encontramos aquí ante una contradicción real, quedaría todavía por demostrar que la historia de José, tal como la tenemos, pone de manifiesto la existencia de dos versiones completas de la historia, combinadas en algún momento. Incluso los críticos que creían en esta solución admitían que la propuesta no podía ser convincente al margen del presupuesto general de la Hipótesis Documentaria de que debió de existir tal versión duplicada. Así Driver: "La narración de José no puede ser juzgada totalmente en sí misma; debe ser juzgada a la luz de la presunción derivada del estudio de JE en conjunto. Y esta presunción es de una naturaleza tal que tiende a confirmar la conclusión de que es una narración compuesta" (1904, p. 20). Pero nos encontramos aquí al parecer con un argumento circular. Poco después, respecto al análisis de la parte principal de la historia (cc. 39ss), Driver admitió dos cosas importantes: que no pueden reconstruirse algo así como dos versiones paralelas, y que las pruebas para distinguir una fuente de otra son a menudo inconcluyentes: "La narración de José en cc. 39ss consiste al parecer en largos pasajes *citados alternativamente* [cursiva mía] de J y E, pero incorporando cada uno rasgos provenientes del otro" (p. 18).

Los críticos documentarios defienden que la narración de las plagas (Ex 7,14 - 11,10) está compuesta de tres fuentes diferentes: J, E y P; pero esta conclusión se basa en diferencias de lenguaje y de punto de vista teológico, supuestamente detectables en varios elementos narrativos que recurren (aunque no de forma consistente) en los relatos de las plagas individuales, más que en la presencia de contradicciones. En estas historietas hay pocas contradicciones propiamente dichas; y, cuando aparecen (p.e. respecto al ganado de los egipcios, que murió totalmente según 9,6, pero que todavía estaba vivo según 9,19), no proporcionan pruebas para un análisis documentario: los dos versículos mencionados antes son atribuidos a J. Es probable que la narración de las plagas haya experimentado una historia compleja, que ha dejado su huella en la forma actual del texto; pero, como cada relato de una plaga

individual difiere considerablemente de los demás en cuanto a la forma, está claro que un análisis de conjunto recurriendo a las tres fuentes documentarias "clásicas" no acaba de explicar sus complejidades.

Lo mismo podemos decir de la rebelión de Coré, Datán y Abirán en Nm 16-17. Descubrimos aquí claras inconsistencias, debidas al parecer a la combinación de dos historias, originalmente distintas, relativas a Coré y a sus socios, por una parte, y a Datán y Abirán, por otra. Pero tampoco aquí resuelve los problemas de composición un análisis documentario convencional. Los críticos documentarios están de acuerdo en que carece de entidad hablar aquí de un sustrato E autónomo: el análisis de J y E "sólo puede ser detallado de manera muy aproximativa" (Gray, p. 190). Sin embargo, por otra parte, están de acuerdo en que el resto, aunque atribuido a P, se explica mejor recurriendo a la hipótesis bien de una doble fuente bien de una redacción posterior de un original P. Así, las discrepancias de esta narración parecen sugerir la presencia no de los tres documentos "clásicos", sino más bien de una serie totalmente distinta de elementos o tradiciones peculiares de este capítulo, cuya historia de la composición sigue siendo obscura.

Diferencias de cultura, religión y teología

Para Wellhausen y sus contemporáneos, este criterio era el más importante de todos para la solución de la composición del Pentateuco. Sin embargo, ulteriores reflexiones requieren una actitud más cauta, incluso entre los defensores de la Hipótesis Documentaria. Así Eissfeldt, al tiempo que mantenía su validez general, reconocía que el criterio carece de precisión: "puede en ocasiones haber opiniones muy divergentes sobre si una concepción particular concuerda o no con el punto de vista de un estrato, tal como se ha establecido respecto a otras cosas... La hechura espiritual de cada individuo es una *complexio oppositorum*, y así también una obra narrativa puede revelar numerosos puntos de tensión". Eissfeldt pensaba que esto podía aplicarse también a los autores de los documentos del Pentateuco, pues no eran creadores de sus propios materiales: aunque para él eran verdaderos "autores, no recopiladores", se trataba de "autores que dieron forma o retocaron materiales de siglos de antigüedad", que ya habían tenido una evolución propia. En consecuencia, "es difícil sacar conclusiones de falta de unidad literaria a partir de la presencia de elementos pertenecientes a distintos niveles de espiritualidad" (1934, pp. 206-207).

De entre las ideas formuladas por Eissfeldt (necesidad de no ser rigurosos con las tensiones teológicas [reconocidas o inconscientes] de los autores, y la persistencia en sus obras [a pesar de la "reformulación"] de

la diversidad religiosa y teológica del material que usaron), esta última ha sido especialmente subrayada por otros estudiosos. Ya en 1931 Pedersen había adelantado que el hecho de la diversidad de niveles religiosos en los supuestos documentos hacía insostenible todo el sistema de la crítica documentaria. La idea de cuatro documentos sucesivos (J, E, D y P), cada uno representante de un estadio distinto en la evolución de las creencias religiosas de Israel, y la de su sucesiva incorporación gradual hasta formar una sola obra, son reflejo de los conceptos de evolución cultural y religiosa propios del siglo XIX. Una vez que se descubrió que estos supuestos documentos contenían, cada uno por separado, material de diferentes niveles religiosos y espirituales, dejaron de proporcionar pruebas de ese tipo de progresiones. Esto significa, ante todo, que resultaba imposible distinguir dos documentos, J y E, pues en cada caso el material era igualmente diverso. D y P podían distinguirse claramente de JE, y también entre ellos, pues sus contenidos eran distintos; pero, lo mismo que J y E, contenían también material de diferentes periodos y etapas del pensamiento religioso. Todos los documentos, por tanto, eran infechables en el sentido pretendido por los críticos documentarios: todos eran por igual producto de muchos periodos, y habían evolucionado no en sucesión cronológica, sino simultáneamente y uno junto a otro.

Pero Pedersen fue más allá. Mantenía no sólo que P y D, considerados generalmente como fuentes *tardías*, contienen material *más antiguo* que las fechas que habitualmente se les asignaban, sino también que JE, aunque era básicamente una colección de material *antiguo*, preexílico, contiene elementos a todas luces *tardíos*, es decir, exílicos o posteriores (p.e. la insistencia en la obediencia individual a la voluntad de Dios, o la discusión teológica de Gn 18,22-33). En otras palabras, estos supuestos documentos eran *todos* postexílicos en su forma final, y la combinación que dio forma al actual Pentateuco fue un fenómeno tardío. Por supuesto, podía ser posible fechar algunos pasajes individuales; pero las propias colecciones carecen de características teológicas específicas. Son testigos de la gran diversidad de la vida religiosa en Israel. En consecuencia, el "criterio teológico" carece de utilidad. No hay pruebas en absoluto de la existencia de verdaderos documentos; la Hipótesis Documentaria es una ilusión.

Otro tipo de ataque sobre este criterio provino de Volz, pues según él implica un argumento circular (Volz y Rudolph, p.20): algunos pasajes eran asignados a uno u otro documento debido a su adecuación con el supuesto carácter básico de ese documento, pero tal carácter era determinado en base al material que ya le había sido asignado. Volz insistía

en que no puede determinarse la descripción teológica de un documento hasta que su contenido haya sido previamente determinado por otros métodos (es decir, por los literarios). Hubo otros eruditos (p.e. Rendtorff 1975, p. 5) que se hicieron eco de esta opinión.

De hecho, la congruencia teológica, aunque pudiese ser definida adecuadamente, sería por sí misma insuficiente para demostrar la existencia de documentos continuos. Una cosa es formar una colección de fragmentos literarios que parecen manifestar características teológicas comunes y otra demostrar que formaron parte en algún momento de un documento continuo. Esto sólo sería posible mostrando que juntos forman una unidad literaria que, tanto en su conjunto como en sus partes individuales, manifiestan un solo tema teológico cargado de propósitos. Recientemente se ha intentado hacer esto, especialmente en el caso de J. Por otra parte, se ha llegado a afirmar que los temas teológicos concentrados en el Pentateuco no corresponden en modo alguno a los estratos documentarios, sino que evolucionaron por separado y de forma independiente antes de ser combinados en una etapa tardía, posiblemente "deuteronómica".

La teología del Yavista

Los distintos documentos del Pentateuco fueron fechados tanto relativa como absolutamente por los críticos documentarios principalmente en base a las ideas y prácticas religiosas y a las supuestas afinidades de éstas con determinadas etapas de la historia religiosa (y política) de Israel, tal como pueden deducirse de los libros del Antiguo Testamento. De este modo, J y E fueron asignados al periodo primitivo de la monarquía, D a un periodo posterior y P al tiempo del destierro de Babilonia o incluso después. Respecto a J y E, la prioridad cronológica del primero respecto al segundo fue casi universalmente aceptada, básicamente porque E reflejaba un modelo religioso y ético más elevado que J, y por tanto posterior. Las opiniones divergían respecto a la cuestión de la influencia de la enseñanza profética en los autores de esos dos documentos, pero ambos eran fechados por lo general en el periodo que va del siglo IX a comienzos del VIII.

Von Rad inició una aproximación totalmente nueva a estos criterios (1938). Mientras que algunos estudiosos anteriores habían concebido a los autores de J y E bien como recopiladores y ordenadores de material tradicional bien (en la mayoría de los casos) como historiadores que habían coloreado en parte el material con las ideas religiosas de su tiempo, el "Yavista" de Von Rad fue un historiador que dominaba su material y que se sirvió de él con un propósito político-teológico preciso y de

grandes dimensiones. Fue un teólogo y un escritor genial; y su obra, escrita durante el reinado de Salomón, reflejaba la distendida atmósfera de la corte del reino israelita unificado. Se interesó por fomentar la creencia en que el espectacular éxito de David en la independencia y en la grandeza política de Israel se debía a la fidelidad de Yahweh a sus promesas. "El dato sobre el que se basa toda su obra", escribía Von Rad, "era a mi parecer histórico: no precisamente la historia del éxito de la instalación en Canaán, sino el dato añadido de que, en su ulterior trato con Israel, Dios había seguido mostrando claramente el mismo tipo de favor hacia ellos. De este modo, Dios había vuelto a poner su señal en el antiguo credo" (p. 77).

Al mismo tiempo, el Yavista era para Von Rad un teólogo original e incluso revolucionario. Aunque el material tradicional, conservado originalmente en relación con el culto, que formaba la base de su obra, representaba a Dios interviniendo de manera espectacular y milagrosa (aunque esporádicamente) en momentos cruciales de la historia, el Yavista trenzó estos momentos para presentar un punto de vista mucho más "espiritual": "La atmósfera espiritual en la que se mueve el Yavista carece casi de paralelos en la historia de la religión del Antiguo Testamento" (pp. 66-67). Para él, "las acciones de Dios no son experimentadas sólo de manera intermitente... a través de las acciones de un líder carismático... La actividad de Dios es ahora quizás menos perceptible viendo las cosas desde fuera, pero en realidad es percibida de manera más plena y constante, pues su guía se extiende por igual a todos los acontecimientos históricos, sagrados o profanos, hasta la época de la instalación. El Yavista da testimonio de una historia guiada por la providencia divina" (p. 78).

Von Rad sostenía también que la comprensión teológica del control divino de la historia por parte del Yavista era decisiva para el ulterior desarrollo de todo el Pentateuco (o Hexateuco): "El Elohista y el escritor sacerdotal no divergen del modelo a este respecto: sus escritos no son más que variaciones sobre el gran tema de la concepción del Yavista, a pesar de la gran originalidad teológica de aquellos" (p. 82). Se ha discutido con frecuencia sobre el punto de vista de Von Rad: sus aciertos o sus errores (ver W.H. Schmidt 1981 y las referencias de su obra); pero hay un amplio consenso en que, como afirmaba Rendtorff (1977, p. 86), la cuestión de la teología del Yavista es crucial para el problema de la composición del Pentateuco. Para la Hipótesis Documentaria es el único punto de referencia posible para discutir los ulteriores desarrollos teológicos dentro del Pentateuco. Si al final resulta que no tiene sentido como obra coherente, entonces carecerá de sentido

la hipótesis en su totalidad y habrá que buscar algún otro modelo para explicar la formación del Pentateuco.

Sin embargo, Rendtorff percibió paradójicamente en la insistencia de Von Rad en la importancia teológica del Yavista no una confirmación de la Hipótesis Documentaria, sino una ligera separación de ella, de la que el propio Von Rad no era del todo consciente. Según Rendtorff, el "Yavista" de Von Rad no era realmente el mismo que el del más antiguo de los cuatro documentos: "su 'Yavista' apenas tiene nada que ver con el 'Yavista' de la hipótesis documentaria". "Von Rad era un hijo de su tiempo y no podía fácilmente librarse del punto de vista tradicional de la división de fuentes. Por eso, cuando tuvo que elegir un nombre para el teólogo que había compuesto esta obra, habló con toda naturalidad del 'Yavista'" (1975a, p. 160). Pero de hecho, según Rendtorff, la idea que tenía Von Rad del 'Yavista' como teólogo que llevó a cabo la obra de dar forma al Pentateuco a partir de ciertos núcleos de tradición (historia de los orígenes, historia patriarcal, tradición del éxodo, tradición del Sinaí, tradición de la instalación) hace irrelevante e innecesaria la Hipótesis Documentaria, con sus cuatro documentos (o tres de Génesis a Números), cada uno con su contribución sustancial al conjunto. Las dos teorías se excluyen mutuamente.

La afirmación de Rendtorff de que el Yavista de Von Rad "apenas tiene nada que ver con el 'Yavista' de la hipótesis documentaria" es una exageración: del artículo de Von Rad se desprende con claridad que E y P, lo mismo que D, eran para él reales, y que, cuando hablaba del Yavista, se refería a un documento del Pentateuco de las mismas características que los otros, y que coincide más o menos con el "J" de la hipótesis. Sin embargo, pensaba que la contribución de J fue tan grande que su importancia empequeñeció a los otros; y Rendtorff tenía razón en este sentido, cuando aseguraba que el punto de vista de Von Rad sobre el Yavista como arquitecto único del Pentateuco unificado es incompatible con la Hipótesis Documentaria. Decir esto no implica por supuesto prejuzgar la cuestión de si es correcto el punto de vista de Von Rad, que necesita ser reexaminado. La idea de Rendtorff es que, conscientemente o no, Von Rad estaba de hecho ofreciendo una alternativa a esa hipótesis.

Aunque pueda ser cierto en un sentido que la tesis de Von Rad socavaba la Hipótesis Documentaria, fue claramente un defensor de ella, pues lo que proponía era la defensa de la credibilidad y la cohesión de uno de sus documentos, J. Para él J no era sin más una colección de material heterogéneo, sino una obra teológica unificada. Pero es precisamente esta idea de Von Rad la que ha sido atacada recientemente. Se han formulado varias preguntas: ¿es correcta la valoración que hace Von

Rad de esa teología? ¿Hay un solo punto de vista teológico observable a lo largo del material J? ¿Puede ser J tan antiguo como creía Von Rad?

La primera cuestión que se plantea en este caso es la de la viabilidad de la concepción que tiene Von Rad del propósito teológico del Yavista. A diferencia de Noth, que diez años después afirmaba que las distintas tradiciones existentes entre las tribus pre-israelitas ya estaban integradas antes del establecimiento de esas tribus en Canaán, Von Rad concebía esa integración como obra del Yavista, que trabajó durante el periodo de la monarquía unificada. El Yavista hizo hincapié en las promesas a Abrahán, repetidas a Isaac y a Jacob, de que él (es decir, sus descendientes) llegaría a ser una gran nación, que heredaría el país y que sería una bendición para las naciones de la tierra (Gn 12,1-3 y otros pocos pasajes, que Von Rad consideraba contribuciones originales del propio Yavista). Al subrayar esas promesas, el Yavista fue capaz de soldar todo su material en un bloque, del que se desprendía cómo Dios, a pesar del obstáculo que suponía el pecado de los hombres (Gn 2-11 y otros muchos pasajes posteriores), guió y preservó a los antepasados de Israel (Gn 12-50), los libró de Egipto y de otras vicisitudes, los unió para que acataran su justa voluntad (Sinaí) y finalmente, como había prometido, los introdujo en el país de Canaán y se lo dio en posesión (para Von Rad, J continúa en Josué).

La tesis de Von Rad suponía claramente un *tour de force*. Son tan diversos los elementos que componen el cuadro, que la interpretación que hace Von Rad de él puede no ser más que uno de los posibles modos de considerarlo, todos igualmente plausibles. Por ejemplo, no está claro que la historia de los orígenes, con la descripción del pecado y sus consecuencias, o bien la perícopa del Sinaí, con la rigurosa exigencia divina, encajen cómodamente en el escenario salomónico propuesto por Von Rad. La presencia de estas dos secciones podría ser más plausible si se explicase desde un periodo más tardío de la historia de Israel, mientras que el tema de las promesas divinas, especialmente la de la posesión de la tierra, tendría al menos tanta importancia para el Israel del periodo exílico, que añoraba la vuelta al país y la necesidad de la ayuda divina, como para el confiado Israel de la era salomónica, que podía dar por hecha su posesión. Más aún, la amplia panorámica y la riqueza del contenido teológico de J parecerían ser más apropiados para un Israel que había experimentado la decepción y el sufrimiento que para un antiguo Israel en pleno apogeo.

Estas observaciones podrían ampliarse. El informe que hace Von Rad de la teología del Yavista no es más que un breve esbozo; y, aunque tengamos en cuenta sus posteriores escritos sobre el tema (p.e. su comenta-

rio al Génesis), se plantea el problema de si la unidad de propósito que él reclama para J puede mantenerse cuando se examinan detalladamente sus contenidos. Von Rad no estaba muy interesado en estas cuestiones de detalle, pues creía que el método del Yavista consistía principalmente no en contribuciones directas a los *contenidos* de las narraciones individuales mediante adiciones propias o dando nueva forma a las propias narraciones, sino en la *colocación* de las narraciones que él seleccionaba. Mediante esa disposición convertía un material desperdigado en una historia continua, en la que se traslucía un propósito divino consistente. Según Von Rad, a través de este proceso dotaba a las distintas narraciones de nuevos significados, derivados de sus nuevos contextos. Aunque aportó adiciones "ocasionales" pero significativas de su propia cosecha ("secciones que, como puede verse con relativa facilidad, no se remontan a una antigua tradición, sino que representan pequeños puentes entre antiguo material narrativo", como Gn 6,5-8; 12,1-9; 18,17-23 [[9]1956, p. 23]), "al dar forma a las narraciones individuales no fue probablemente más allá de algunos adornos de perfiles arcaicos".

Esta concepción del método del Yavista parece a primera vista dar una explicación satisfactoria de las irregularidades, contradicciones o irrelevancias que el lector pueda descubrir en J, un problema del que Von Rad era consciente cuando escribía:

> *Naturalmente no puede esperarse una completa consistencia temática de una composición que reúne los más diversos... materiales. Ocasionalmente las narraciones parecen ofrecer resistencia las unas a las otras. De las historias de Labán, por ejemplo, se puede sacar la sensación de que las tradiciones individuales a las que estaba sujeto el Yavista por la historia de la tradición se habían resistido más que otras a la penetración temática... Y, sin embargo, no puede pasarse por alto el plan de una sinopsis temática (p. 39).*

Esta última afirmación parece exagerada. Aunque la historia de los engaños y trucos practicados mutuamente por Jacob y Labán (Gn 29-31) pudo sin duda haber entretenido a los lectores originales de estas historietas, como pudo haber entretenido a sus predecesores que las conocieron en un contexto anterior algo distinto, ese teólogo tan serio al que Von Rad nos presenta como "Yavista" podía haber hecho todo lo posible por omitirlas (presumiblemente era libre para hacerlo), pues desviaban la atención y eran irrelevantes para el tema principal.

Cierto número de especialistas han insistido en este punto (p.e. Sandmel, pp. 116-118). Sin embargo, todavía más serias son las críticas sobre la consistencia y la coherencia de la supuesta teología del Yavista. Siguiendo a Sandmel (pp. 118-119), Westermann (1974, p. 775) abordó

no sólo la tesis de Von Rad, sino todos los intentos de encontrar consistencia en cualquiera de los cuatro documentos. Y llegó a la conclusión de que sólo es posible hablar de la "teología" de J y de P a condición de que pudiese descubrirse *en todo* el documento en cuestión los mismos puntos de partida teológicos. Westermann opina que esto es imposible, dado que los autores de los documentos eran ante todo "transmisores" de antiguos materiales. No podría justificarse, según él (1974, p. 775), sacar conclusiones sobre la teología de P basándonos sólo en Gn 1 o mantener que J tenía un punto de vista antropomórfico sobre Dios a partir exclusivamente de Gn 2-3 (como se ha hecho con frecuencia). Como ocurre con los otros criterios para la identificación de los documentos, el criterio teológico debe basarse en un examen exhaustivo de todo el material.

Ha sido Rendtorff (1975; 1977) quien ha elaborado la más seria y completa crítica de tales esquemas teológicos, en particular de la "teología del Yavista" de Von Rad. En general acepta la aplicación del método histórico-tradicional al material preconizada por Von Rad y Noth, que consideraban el Pentateuco como resultado de la combinación de complejos de tradición originalmente independientes, pero, a diferencia de ellos, considera tal aproximación incompatible con la Hipótesis Documentaria. Mientras para Von Rad y Noth todas estas tradiciones fueron combinadas en un estadio primitivo (periodo de Salomón para Von Rad; antes incluso para Noth) para crear un relato "panisraelita" de los orígenes que ya al comienzo de la monarquía adoptó la forma de documentos escritos (J y E), Rendtorff no descubre huellas de ese estadio de evolución literaria hasta mucho más tarde. Aunque no se sintió preparado para fechar con exactitud ese estadio tardío, encontró pruebas de trabajo editorial, tanto sacerdotal como deuteronómico.

Rendtorff defiende que, antes de ese estadio, no existió ningún relato global de los orígenes de Israel. Más bien hay que pensar que cada una de las tradiciones individuales se vio sometida a un largo y complejo proceso de evolución: de unidades menores pasaron a convertirse en unidades de tipo medio y en unidades más amplias, antes de su combinación final para formar un solo relato continuo. Por ejemplo, en el caso de las tradiciones patriarcales, las historietas individuales se convirtieron en "historias" independientes de Abrahán, Isaac y Jacob, para ser transformadas finalmente en la "unidad mayor" plenamente integrada de la "historia patriarcal", que eventualmente se combinó con otras "unidades mayores" para formar el Pentateuco. Rendtorff propuso así una completa *alternativa* a la Hipótesis Documentaria.

La tesis de Rendtorff depende en parte de consideraciones puramente literarias; pero el elemento más significativo es su argumentación teoló-

gica. En contraste con los intentos de Von Rad y sus predecesores de construir "teologías" de los distintos y supuestos documentos, él trata de hacer ver que cada una de las "unidades mayores" tiene su propio carácter y "teología", y que estas teologías difieren entre ellas: cada una de ellas ha sido editada y organizada para poder expresar un solo tema teológico dominante. Von Rad y Noth, que en parte dependían de la obra de anteriores estudiosos, como Pedersen, ya habían proporcionado las bases para esa tarea. Pero mantenían que esas teologías o temas teológicos dispares habían sido en gran medida anulados, o al menos transformados por las teologías más globales de J y E (o, en el caso de Noth, por una fuente incluso más antigua, G) cuando usaron ese material para crear sus propias "historias" continuas del antiguo Israel.

Rendtorff se impuso la tarea de demostrar que hablar de una teología de J (o de E) no es más que una ilusión, pues, a excepción del material editorial tardío (deuteronómico y sacerdotal), no existe continuidad entre los distintos bloques de material (las "unidades mayores") que componen el Pentateuco: que las diferencias entre ellos son tan grandes que no pudieron haber sido compuestos por la misma persona o con idéntica intención teológica. El creador de cada una de estas teologías separadas trabajó aislado e ignorando a los otros. En vista de la amplitud de la tarea, Rendtorff se concentró en un tema en particular: las historias patriarcales de Abrahán, Isaac y Jacob. Trató de hacer ver que la "teología" del Génesis era desconocida para quienes se responsabilizaron de la composición de las otras "unidades mayores", y en particular para quienes compusieron lo que viene inmediatamente a continuación: la "unidad mayor" de Ex 1-14.

En la evaluación del tema dominante de las historias patriarcales, Rendtorff no difiere básicamente de Von Rad, que había reconocido la importancia crucial de las promesas divinas hechas a los patriarcas. Pero, siguiendo a Westermann (1964; 1976), concluía, a partir de la forma y el contenido de esas promesas, que no habían sido formuladas por una sola mano (p.e. el "Yavista" de Von Rad), sino que habían alcanzado su forma final, sus complejas formulaciones (promesa de la tierra, descendencia, bendición, guía; ampliación del ámbito de la promesa, desde sólo Abrahán hasta incluir a su descendencia, etc.) mediante un amplio proceso de evolución teológica, que había corrido parejas con el proceso editorial que gradualmente reunió las historias en una sola "unidad mayor". Los pasajes que contenían las promesas no estaban del todo relacionados con el material narrativo principal, sino que eran obra de sus editores: fue aquí donde quedaba expresado con la mayor claridad el tema teológico de esta sección del Génesis.

Sin embargo, Rendtorff se separaba radicalmente de sus predecesores al afirmar que este tema de la "promesa" no era el tema teológico central de la historia del Yavista, que discurría a través de todo el Pentateuco, sino que estaba confinado en las historias patriarcales. En otras palabras, aunque anticipan un cumplimiento que la audiencia veía realizado en la vida y las experiencias de los descendientes de sus receptores originales, y aunque el Pentateuco en su forma *final*, postexílica, había juntado todas las "unidades mayores" para que el éxodo y los acontecimientos posteriores hicieran ver que las promesas estaban todavía por cumplirse, estas "unidades mayores" (incluidos la estancia en Egipto y el éxodo) se habían visto sometidas, hasta una fecha relativamente tardía, a un largo proceso de evolución totalmente independiente del de las historias patriarcales, y habían sido editadas con objetivos teológicos totalmente distintos.

Uno de los datos a favor de la tesis de Rendtorff era el hecho de que la serie de promesas divinas, en cualquier caso en la forma en que con tanta frecuencia aparecen dirigidas a los patriarcas en el Génesis, termina en el libro del Génesis (a excepción del material considerado generalmente tardío). Von Rad y Noth se habían dado cuenta de este hecho, pero no lo habían tenido en cuenta. Von Rad, al escribir sobre Gn 12,1-3 y específicamente sobre la promesa hecha a Abrahán de que en sus descendientes serían bendecidas todas las familias de la tierra, decía: "Era suficiente con que quedase expresada en un punto de la obra con carácter programático... La contribución del escritor J debe ser percibida ante todo en la composición en sí, es decir, en el modo en que el material ha sido unido" (1938, p. 75). Noth opinaba que Gn 12,1-3 miraba al pasado y al futuro, formando una especie de puente entre la historia de los orígenes y las narraciones patriarcales, un indicador crucial para el resto del Pentateuco. Y escribía: "Todo el peso de la teología de J descansa en el comienzo de su narración... Tenía suficiente con decir al principio cómo había que entender todo lo que venía después" (1948, p. 258).

Rendtorff coincidía con Von Rad y Noth en que cada una de las "unidades mayores" que van de Exodo a Números tiene su propio y distintivo tema teológico. Pero, mientras ellos consideraban el tema de la promesa en el Génesis como un tema que abarcaba todo el Pentateuco, creación del Yavista, y que anulaba todos los demás fundiéndolos en uno, Rendtorff sostenía que no hay alusiones anafóricas al tema de la promesa del Génesis en ninguna otra de las "unidades mayores" en el material anterior a la redacción final del Pentateuco. Bajando a detalles, al tiempo que coincidía con Von Rad y Noth en que el tema básico de Ex 1-14 (con su clímax en los poemas de Ex 15) es el de la salvación

divina (el acto gracioso mediante el cual Dios salvó a su pueblo de sus opresores sacándolo de Egipto y la agradecida aceptación de esto por parte de Israel en la forma de una confesión de fe), pensaba que no hay pruebas de que un "Yavista" combinase el tema de la promesa con el de la salvación y la confesión de fe.

Rendtorff defendía (y éste es el punto clave de su argumentación) que Ex 1-14 es básicamente obra de un editor que no sabía nada de las tradiciones patriarcales tal como aparecen en el Génesis. Aparte de los añadidos practicados por el editor final que creó el Pentateuco en su forma actual, no hay virtualmente alusiones en Ex 1-14 (o en las subsiguientes "unidades mayores" que van de Exodo a Números) a las promesas a los patriarcas, ni puede decirse que el material del Génesis tuviese previstos los acontecimientos narrados en Ex 1-14 (estancia de los hijos de Israel en Egipto; plagas; éxodo). Ni siquiera hay mención de esas promesas a los patriarcas en puntos que se prestaban a ello: p.e. en Ex 1,7, donde la transformación de Israel en un pueblo numeroso y poderoso podía parecer un claro cumplimiento de la promesa correspondiente a Abrahán; o en Ex 3,8, donde la promesa hecha a Moisés de guiar al pueblo a la tierra de Canaán podía implicar una referencia a las antiguas promesas de la tierra hechas a los patriarcas. Al contrario, la promesa de la tierra es expresada en términos totalmente nuevos (específicamente como "una tierra que mana lecha y miel"), que sugieren que anteriormente no se sabía nada de esa tierra. Es cierto que hay algunas referencias a los patriarcas en esa parte del Exodo (2,23-25, e incluso en los capítulos 3-4), pero el hecho de que no se mencionen las promesas y de que no coincidan con los relatos del Génesis no hace sino confirmar el punto de vista general. Los pasajes del texto actual que ofrecen referencias cruzadas entre las dos "unidades mayores" (Gn 15,13-16; 50,24; Ex 1,6.8 -¿y 5b?-; 32,13; 33,1; Nm 14,23; 20,14-16; 32,11) provienen del redactor final, y en general pueden identificarse fácilmente por el hecho de que no forman parte de la narración principal, sino que pueden ser suprimidas sin crear rupturas en el relato.

La mayor parte de los pasajes considerados tardíos por Rendtorff eran atribuidos por los críticos documentarios a J, E o JE. Sin embargo, Rendtorff no es el único que los relaciona con un estadio tardío de composición: con excepción de Ex 1,6.8, hace tiempo que se sospechaba que pertenecen a una etapa tardía, deuteronómica o proto-deuteronómica (ver Perlitt 1969). Ex 1,6.8, que se retrotrae a José y a su alta posición en Egipto, forma parte de una sección (1,1ss) cuya función actual consiste en unir las narraciones patriarcales (no sólo la historia de José) con las de Moisés y el éxodo. Entre los críticos prevalece actualmente

una cierta incertidumbre respecto a su composición (ver W.H. Schmidt 1974-77, pp. 7-26). El v.7 abarca en una sola frase la historia de varias generaciones, desde los 70 hijos de José a la existencia de Israel como pueblo grande y poderoso. Como ya hemos dicho, Rendtorff considera que este v.7 forma parte del material primitivo, pues no se remonta a la correspondiente promesa hecha a Abrahán.

Sería quizás mejor considerar toda la sección, en su forma actual, como un puente editorial tardío entre las dos unidades mayores. Recurriendo a un gradual cambio de terminología, trata de suavizar una transición tan abrupta. La expresión *benê yisra'el*, que significa literalmente hijos de Jacob en el v.1 (cf. v.5), tiene un significado ambiguo en el v.7; significa inequívocamente "israelitas" en los vv.12 y 13 y en la siguiente narración, y equivale al término "*pueblo* de los israelitas" (*'am benê yisra'el*) en v.9 y versículos posteriores. A partir de este punto ya no se vuelve a pensar en la familia del personaje Jacob o en la vida y obra de José. Este esmerado pasaje de unión entre dos "unidades mayores" inconexas y temáticamente distintas da la impresión de ser una construcción tardía. Aunque Rendtorff no interpreta este pasaje de ese modo, tal interpretación parecería fortalecer su argumentación: se trata de una clara costura editorial entre dos "unidades mayores" distintas.

Una confirmación más de la tesis de Rendtorff es el curioso silencio, que ya hemos mencionado, de los escritos preexílicos respecto a los patriarcas, incluso del Pentateuco como tal. Como bien se sabe, el nombre de Abrahán no aparece en los profetas preexílicos; los dos únicos pasajes de todo el Antiguo Testamento en los que aparece, y que *puede* que sean preexílicos, son la oración de Elías en 1 Re 18,36, donde se dirige a Dios como "Yahweh, Dios de Abrahán, Isaac y Jacob", y Sal 47,10, donde Israel es llamado "el pueblo del Dios de Abrahán". En esos pasajes no hay referencias a ninguna narración del Génesis. Isaac y Jacob, como nombres personales, no son mencionados en absoluto, a excepción de Os 12, e incluso aquí la versión de las actividades de Jacob conocidas por el profeta parece haber sido diferente de las conservadas en el Génesis. Respecto a Moisés, las únicas menciones en pasajes posiblemente preexílicos son tres referencias en el libro de los Jueces (1,16.20; 4,11), que lo convierten en yerno de Jobab el quenita, y una cuarta en Jue 18,30, donde se dice que fue abuelo de Jonatán, sacerdote de Micá; Sal 77,21, donde se menciona a Moisés y a Aarón como guías de los israelitas en las experiencias del éxodo; y Sal 99,6, donde Moisés es presentado como un famoso intercesor, asociado a Aarón y a Samuel. No todos estos pasajes son ciertamente preexílicos, y Sal 77,

único que se refiere a la tradición del éxodo, depende del Déutero-Isaías a juzgar por algunos estudiosos.

Respecto a Abrahán, llama especialmente la atención el que, tras el silencio absoluto de la profecía preexílica, surja de repente con fuerza en los círculos proféticos del tiempo del exilio, como la persona a la que fue entregado el país y de cuya memoria el pueblo de Israel, desprovisto ahora de su tierra y proclive a pensar que Dios siempre había estado alejado de ellos, puede recuperar sus ánimos: Dios, según estos profetas, no había olvidado sus promesas a Abrahán y a sus descendientes, sino que volvería a bendecirlos y a guiarlos, que les haría prosperar y los convertiría en un pueblo fuerte y poderoso, y sobre todo les daría (una vez más) la tierra que les había prometido (Is 41,8-10; 51,1-3; Ez 33,24). En este periodo hallamos, pues, por vez primera lo que parece ser un conocimiento bastante cabal de las tradiciones de Abrahán, no simplemente como historias aisladas, sino en forma teológicamente desarrolladas. En otras palabras, se trata de la evidencia ya mencionada de que el periodo exílico fue el periodo en el que se dedujo por vez primera la importancia teológica de las promesas hechas a Abrahán.

Rendtorff es muy cauto respecto al uso de dicha evidencia: considera que sería extremar el caso afirmar que las tradiciones patriarcales y las demás tradiciones del Pentateuco eran totalmente desconocidas antes del exilio; pero opina (1977, pp. 169-173) que su punto de vista sobre la datación tardía de la formación del Pentateuco ayuda a explicar lo que tradicionalmente ha sido un problema sin resolver: la tendencia de la literatura preexílica y en especial de los profetas preexílicos (para quienes era tan importante la actividad de Dios en la historia) a no hacer uso de dicho material. Por supuesto, es posible que el material ya existiera en alguna forma mucho antes del exilio; pero es razonable concluir que antes del exilio no había sido todavía co-ordinado para formar un relato central (y mucho menos "oficial") de los orígenes de Israel, tal como sugieren las descripciones que hacen del "Yavista" o del "JE" los críticos documentarios.

El estudio que hace Rendtorff del problema de las "unidades mayores" del Pentateuco se limita principalmente a las narraciones patriarcales y a su relación con las secciones siguientes, aunque sugiere las líneas que debería seguir el estudio de las otras "unidades mayores" y hace ver (siguiendo a Von Rad, Noth y otros) que la historia de los orígenes, el material del éxodo, la perícopa del Sinaí, las narraciones del desierto y las tradiciones del asentamiento en Canaán tienen cada una su propio carácter, en gran medida "independiente". Poco se ha hecho todavía por

confirmar este punto de vista, y es posible que algunas de estas secciones puedan haber sido menos independientes entre ellas de lo que piensa Rendtorff: p.e. la figura de Moisés, que domina todo el Pentateuco a partir de los primeros capítulos del libro del Exodo, sigue siendo un problema. Aunque la escasez de referencias a Moisés en la literatura preexílica sugiere que las tradiciones relativas a él no tenían en ese periodo una importancia central, el punto de vista tan radical de Noth de que originalmente Moisés sólo figuraba en uno (como mucho) de los "temas" del Pentateuco ha provocado una violenta reacción; y, si los "temas" o "unidades mayores" siguieron siendo independientes entre ellos hasta una fecha tardía, tal como cree Rendtorff, resultaría incluso más difícil explicar su repentino auge en cada uno de ellos.

En el caso de la historia de los orígenes se ha comenzado a trabajar en una perspectiva semejante. Crüsemann (1981) ha elaborado un estudio de esta "unidad mayor" y de sus afinidades basándose en gran medida en los aspectos teológicos, y ha llegado a la conclusión de que el punto de vista de esos relatos son totalmente ajenos a las narraciones patriarcales y a Gn 12,1-3 en particular: este texto no constituye un puente entre las dos secciones ni mira hacia atrás. Las dos secciones vivieron por separado hasta ser unidas mediante la genealogía de 11,27-32, que es ciertamente tardía.

Al seleccionar las narraciones patriarcales para tratar de buscar argumentos, Rendtorff ha escogido quizás para su tesis un ámbito que le facilita su punto de vista; pero habría que subrayar que, desde un punto de vista lógico, su análisis de esta sección mayor del Pentateuco, en caso de ser correcto (estudios como el de Crüsemann pueden ayudar a confirmarlo), es por sí mismo suficiente para establecer su tesis: si los principales materiales narrativos de Gn 12-50 y Ex 1-14 no tienen una autoría común, caería por tierra la hipótesis de un documento Yavista que recorre de punta a punta el bloque Génesis-Números.

La principal crítica a la postura de Rendtorff respecto a la teología del Yavista ha sido la de que no ha logrado establecer totalmente la independencia de las unidades mayores: se discute su datación de las referencias cruzadas a las que alude, y ha sido acusado de no tener en cuenta otras. Se trata en gran medida de un asunto de juicio más que de hecho. Otto opina que su argumentación lleva una orientación excesivamente teológica y que es demasiado abstracta: no presta suficiente atención a los cambios históricos y sociológicos que pudieron haber establecido vínculos entre los temas del Pentateuco en un estadio bastante antiguo, sin haber dejado necesariamente señales tangibles en la forma de las referencias cruzadas interpoladas: después de todo, fue de

ese modo como tomaron forma en sus estadios primitivos las unidades de dimensiones medias, como las historias de Abrahán.

Pero, aunque hasta el momento no exista una opinión consensuada en favor de la tesis de Rendtorff y los defensores de la Hipótesis Documentaria en una u otra forma sigan sin convencerse, otros estudiosos que escribieron en la misma época que Rendtorff han llegado a conclusiones similares a las suyas de manera independiente.

El libro de H.H. Schmid sobre el Yavista fue publicado (1976) antes que el de Rendtorff, pero después de su artículo (1975a), en el que presentaba ya la mayor parte de los puntos claves de su argumentación, que desarrollaría dos años después. Schmid pudo por tanto tener en cuenta la posición de Rendtorff y expresar su acuerdo en líneas generales. Sin embargo, había trabajado independientemente de Rendtorff, un hecho que hace todavía más impresionante el acuerdo sustancial entre ambos.

El estudio de Schmid, *Der sogenannte Jahwist* (El llamado Yavista), se centraba totalmente en la cuestión de la teología del Yavista. De hecho, su intención no era negar la existencia del Yavista, sino proponer una interpretación del carácter de esa obra completamente distinta de la de la Hipótesis Documentaria, y diferente también de las de Von Rad y Noth. También se diferencia de la de Rendtorff, pero tal diferencia es más bien cuestión terminológica. Mientras que Rendtorff habla de un "*Bearbeitungsschicht*" o "estrato editorial" afín a las ideas deuteronómicas mediante las cuales fueron combinadas, en una etapa relativamente tardía, las "unidades mayores del Pentateuco" para formar una sola obra histórica, Schmid continúa usando el término "Yavista" para describir la etapa final de un proceso editorial parecido, si bien sitúa la actividad de su "Yavista" en una fecha al menos tan tardía como la postulada por Rendtorff para su "*Bearbeitungsschicht*". Según Schmid, el "Yavista", al editar y disponer el material, fue desarrollando una auténtica "teología de la historia", sólo concebible en un periodo en el que la historia nacional de Israel (en sentido político) estaba tocando a su fin y sólo podía ser percibida y reflexionada en su totalidad: es decir, en el periodo postexílico. Más aún, su "Yavista" no es, como el de Von Rad, un solo "recopilador, autor y teólogo". Más bien, la obra del Yavista es el resultado de un "proceso de redacción e interpretación (intra-)yavístico" del depósito formado por el desarrollo oral básico de los materiales de la tradición en el periodo preexílico.

Los argumentos usados por Schmid para consolidar su tesis de un "Yavista tardío" son diferentes de los de Rendtorff. Este estaba interesado sobre todo en demostrar las diferencias de propósito y punto de vista entre las "teologías" de las distintas "unidades mayores" y la falta de

referencias cruzadas entre ellas en las etapas redaccionales que no fueran la última. Schmid (p. 170) no está totalmente de acuerdo con Rendtorff en este último punto. El desarrolla una línea argumentativa que reprocha a Rendtorff haber olvidado, pero que lleva a resultados parecidos: como Pedersen en una época precedente, hace una comparación entre diferentes ideas y expresiones que aparecen en el material "yavista" y las ideas y formas teológicas que aparecen en otras partes del Antiguo Testamento (especialmente en los profetas y en la Historia Deuteronomística), comparación que demuestra que aquellas dependen de éstas. Así llega a la conclusión de que la llamada a Moisés de Ex 3-4 sigue el modelo de los relatos de llamada de los profetas de los siglos VIII y VII y que refleja una teología de la llamada y la misión divinas que no sólo no puede ser anterior al periodo de los profetas preexílicos, sino que además está expresada en términos que recuerdan el cuadro profético tardío que presentan las corrientes deuteronómica y deuteronomista.

Schmid llegó a conclusiones parecidas respecto a otras partes del material Yavista. Por lo que se refiere a la narración de las plagas del libro del Exodo, opina que la "fórmula del mensajero" ("Así dice Yahweh, Dios de los hebreos") y la llamada "fórmula de reconocimiento" ("... para que sepas que yo soy Yahweh") están modeladas siguiendo el uso profético; las palabras de Moisés al pueblo en Ex 14,13-14 antes de cruzar el mar ("No temáis, estad firmes y veréis la salvación de Yahweh"; "Yahweh luchará por vosotros, y vosotros no tendréis más que estar quietos") son comparadas con las palabras de Isaías a Ajaz en Is 7,4.9; el tratamiento teológico de las historias de la desobediencia de Israel en el desierto pertenece a un periodo no anterior a Jeremías. En la perícopa del Sinaí, siguiendo a Perlitt, no encuentra Schmid ningún rastro genuinamente "Yavístico", sino sólo una composición deuteronómica construida de pequeñas unidades tradicionales, que expresan una teología desarrollada de la alianza que sólo puede ser post-deuteronómica; y finalmente, en las narraciones patriarcales, las promesas de un pueblo poderoso y numeroso y del don de la tierra sólo pueden entenderse si provienen de un periodo en el que Israel había perdido ya tanto su independencia política como su posesión de la tierra, al tiempo que la promesa de la bendición provenía de la ideología real, en un momento en el que ésta ya no era una realidad práctica. En resumen, Schmid encuentra en el conjunto de la obra Yavística una "teología de la historia" plenamente desarrollada, que no puede ser rastreada en las historias individuales tradicionales o incluso en los profetas preexílicos, pero que es comparable a la de la Historia Deuteronomística.

Lo que Schmid ha hecho, pues, es descubrir en la obra del "Yavista" un esquema teológico no menos global y coherente que el propuesto por Von Rad, pero totalmente diferente y fechado varios siglos después. El hecho de que, a partir del mismo material, se haya llegado a conclusiones tan opuestas es suficiente para suscitar dudas sobre la empresa como tal. Schmid discute la tesis de Von Rad (pp. 13-16) y propone algunas razones eficaces para su rechazo, especialmente la teoría de la "Ilustración" del siglo X; por otra parte, la propia datación del Yavista por parte de Schmid podía ser criticada en varios puntos, especialmente en su injustificada dependencia de la controvertida tesis de Perlitt sobre la introducción tardía del concepto de alianza en el pensamiento teológico de Israel. Si Von Rad daba por supuesta una temprana profundidad teológica en Israel de la que apenas hay evidencia en el Antiguo Testamento, Perlitt y Schmid pueden ser igualmente criticados por dar por supuesto lo contrario: que lo que no puede ser positivamente reconocido como temprano, debe ser tardío. La verdad es que, a pesar de la inmensa labor de generaciones recientes en el campo de la religión y la teología israelitas, sigue siendo igual de difícil que en tiempos de Wellhausen trazar el curso de la historia de las ideas religiosas de Israel con la suficiente precisión como para dar con el momento en que surgió esta o aquella noción teológica. A decir verdad, la confianza de Wellhausen respecto a esta materia ha dado paso a un estado de gran incertidumbre.

Sin embargo, está claro que Rendtorff y Schmid han conseguido demostrar la fragilidad del criterio teológico en la defensa de la Hipótesis Documentaria, pues al menos han demostrado (al tiempo que fracasaron Von Rad y Noth) que existen vías alternativas para explicar los fenómenos, vías que tienen la ventaja de situar la evolución de una teología global de la historia en Israel en un periodo (después del 587 a.C.) en el que se sabe que era necesaria una interpretación del pasado de esas características, y en el que la oportunidad para esa interpretación del pasado estaba presente en las experiencias históricas del pasado de Israel. Y de hecho fue ensayada de un modo algo diferente por los deuteronomistas en la Historia Deuteronomística. Es también interesante observar que las conclusiones sacadas de sus respectivas argumentaciones teológicas son similares a las deducidas por Van Seters y otros de argumentos puramente literarios. En contraste, los argumentos de los críticos documentarios respecto a la existencia de los "documentos" (es decir, libros) J y E y de R^{JE} como redactor literario presuponen un alto grado de reflexión teológica y de arte literario, impensables en el periodo que se les asigna.

La teología de P

El uso del criterio teológico para identificar a P como fuente continua del Pentateuco se ha hecho extremadamente difícil, si no imposible, por la llamativa falta de acuerdo sobre los problemas literarios. El propio Wellhausen era consciente de que el corpus legal de P contiene material antiguo y de que fue recopilado y ampliado durante un largo periodo de tiempo. Pero también se descubrieron inconsecuencias e incongruencias en el material narrativo: Von Rad (1934a) postulaba la existencia de una doble fuente (P^A y P^B) en toda la obra, tanto en las leyes como en las narraciones. El relato de la creación (Gn 1) proporciona un claro ejemplo del intento de armonizar dos presentaciones del mismo acontecimiento originalmente distintas. Dicho relato conservaba dos esquemas numéricos diferentes y dos series de fórmulas distintas. Aunque tales inconsistencias son actualmente explicadas más en términos histórico-tradicionales que en términos de crítica documentaria, no dejan de tener implicaciones teológicas que contradicen la noción de una sola "teología de P".

El predominio de material legal y la relativamente pequeña cantidad de narración en P planteó también el problema algo distinto de si ambos tipos de material formaron parte en algún momento de una sola obra unitaria, así como la cuestión aneja de si "P" fue esencialmente un legislador o un narrador. Noth (1943; 1948) concebía P como una narración esencialmente coherente. Pero Volz (Volz y Rudolph 1933, pp. 135-142), Cross (1973) y Rendtorff (1977), entre otros, llegaron a la conclusión de que no existe una narración continua P que recorra el Pentateuco de principio a fin. Volz estudió el material de Génesis atribuido a P por la Hipótesis Documentaria y llegó a la conclusión de que P no fue un narrador. Especificó que Gn 23 (la historia de la compra de la cueva de Macpela por parte de Abrahán) es la única narración de cierta entidad en Génesis atribuida a P (y la única sin paralelos en las "fuentes" antiguas), y que la supuesta evidencia para ser atribuida a P es totalmente ilativa y va en contra de las características de la historia: es muy distinta del resto de material narrativo "sacerdotal" en Génesis, extremadamente lacónico; no contiene nada del lenguaje o de los puntos de vista teológicos de P; y rezuma la intensidad y vitalidad típicas de J, que se supone faltan en P. Por lo demás, el material P de Génesis se compone generalmente de material teológico como Gn 1 y 17, que en modo alguno son verdaderas narraciones, de breves sumarios y de "costuras históricas", de notas genealógicas y cronológicas, y de algunas interpolaciones (p.e. en el antiguo relato del diluvio). Cross llegó posteriormente a conclusiones similares.

Pero fue Rendtorff quien llevó a cabo la investigación más completa del problema de P como narrador. Al hecho (reconocido por los estudiosos) de la brevedad y falta de colorido de las noticias históricas atribuidas a P en Génesis, Rendtorff añadió la observación de que, después de Ex 6,9, este tipo de narración se interrumpe totalmente. Coincide con Volz en que no hay razones para atribuir Gn 23 a P. Aunque, tal como se acepta generalmente, las noticias "históricas" y la secuencia de los acontecimientos en P se basan en el material J (JE), conocido por P, no forman una narración continua ni siquiera en Génesis y en el comienzo del Exodo: hay cortes imposibles de explicar si P hubiese pretendido escribir una narración continua paralela a JE. Por ejemplo, P no tiene una historia de José, ni hace una presentación de Moisés, que aparece bruscamente en Ex 6; tampoco relata la salida de Israel de Egipto, si exceptuamos la breve noticia de Ex 12,41. Más aún, ni siquiera las notas cronológicas están compuestas en el mismo estilo. En realidad P no es un documento, sino un "estrato redaccional" (*Bearbeitungsschicht*) ni siquiera unificado, que interpoló varias notas breves de carácter genealógico y cronológico y alguna que otra interpretación teológica adicional, y que ayudó a unir las narraciones patriarcales con los primeros capítulos del Exodo, pero que en este cometido no fue más allá de Ex 6. El propósito principal de Rendtorff respecto a P es demostrar que no constituye una fuente narrativa continua observable a lo largo del Pentateuco, con el corolario de que (contrariamente a la opinión de algunos estudiosos recientes) no puede ser relacionado con la redacción final del Pentateuco. Rendtorff no estudia en detalle el material atribuido a P en el bloque Exodo-Números, una cuestión que merece una ulterior investigación pero que no era estrictamente necesaria para su tema.

Otra dificultad para quienes tratan de reconstruir una "teología de P" es que no existe consenso sobre el punto en el que termina el supuesto documento. Según Noth y otros, concluye con el relato de la muerte de Moisés en Dt 34, un pasaje que ha sido separado del resto de P por la inserción del libro del Deuteronomio. Otros (especialmente Mowinckel 1964b) siguieron manteniendo que P continuaba en el libro de Josué y que contenía un relato de la conquista de Canaán. Como en el caso de los otros "documentos", la cuestión de si P terminaba con la muerte de Moisés o con el asentamiento en la tierra afecta sustancialmente a su perspectiva y es de vital importancia para poder valorar el propósito teológico de P.

Noth (1948, p. 259) dio un importante aviso a quienes trataban de reconstruir una teología de P:

Es mucho más difícil percibir la base de la teología de P que la de J. Se

debe sobre todo al hecho de que en P el contenido teológico no se detecta en la descripción gráfica de acontecimientos o conversaciones, sino más bien en el uso de determinados termini technici *para describir objetos e instituciones. Ya no está claro, y probablemente nunca lo estará, saber qué puntos de vista y qué ideas implicaba la mención de dichos términos.*

Este era el juicio de Noth. Y hay que tener en cuenta que se refería no a las leyes de P, que a su juicio no formaron parte originalmente de él, sino a las narraciones (es de suponer que principalmente a las narraciones de la perícopa del Sinaí y de Números). Sin embargo, Noth se arriesgó a ofrecer su propia visión del propósito y la teología de P. No obstante, es sólo uno de los numerosos especialistas que en los últimos cincuenta años han abordado la misma tarea, entre ellos Von Rad (1934), Elliger (1952), Zimmerli (1960), Mowinckel (1964), Cross (1973) y Rendtorff (1977). Las conclusiones a las que han llegado estos estudiosos varían sorprendentemente, según su valoración de la fecha y de la situación histórica del escritor, y del contenido y extensión de la obra.

Otros, más cautos, han expresado sus dudas sobre el valor de la empresa. Westermann, por ejemplo (1974, p. 775), observa que P, al igual que los otros "documentos", fue más un transmisor que un escritor original, y advierte del peligro de creer que se puede dar con una "teología" consistente de P, especialmente de leer la "teología" de un pasaje particular (p.e. Gn 1) en el resto. Childs (1979, p. 123) habla de "la gran variedad del material de P y la divergencia de funciones en el estrato", citando como ejemplo Gn 12-25 comparado con Gn 1-11. La enorme variedad de puntos de vista sobre el carácter, función, unidad y fecha de P en la reciente investigación arroja inevitablemente serias dudas sobre la posibilidad de aplicarle el criterio "documentario" del punto de partida teológico.

La teología de E

El uso del criterio teológico en el caso de E es discutido por los investigadores debido a la debilidad de los demás criterios, más acusada incluso que en P. Mientras que en el caso de P los críticos documentarios eran capaces de aislar pasajes y fragmentos que podían, al menos con cierta plausibilidad, ser presentados como un relato continuo que empezaba con la creación del mundo y terminaba con la muerte de Moisés o incluso más tarde, se ha reconocido universalmente desde los primeros pasos de la Hipótesis Documentaria que

en los temas tratados y en la forma de ver las cosas, el Elohista no es sólo el más afín al Jehovista; su documento ha llegado a nosotros, como Nöldeke fue el primero en descubrir, sólo en extractos encapsulados en el relato Yehovista (Wellhausen 1883, p. 8).

Más aún, en la mayor parte del Pentateuco, especialmente a partir del libro del Exodo, Wellhausen y sus sucesores vieron que era imposible separar los dos documentos y asignaron un amplio número de textos (aparte de los atribuidos a P) sin más a la "historia jehovista", es decir, a un indiferenciado "JE".

En consecuencia, el material existente "E" no es un documento completo, a juzgar por una opinión generalizada. Como mucho se trata de un diseño. Como documento, E no tiene existencia real; constituye el fruto de una simple hipótesis reconstruida a partir de una serie de relatos y de pequeños fragmentos, que no pueden ser combinados para formar una unidad. En tales circunstancias, los criterios de lenguaje y estilo, aunque admisibles en este caso, no pueden demostrar que en algún momento formase un continuo narrativo; y lo mismo puede decirse de la existencia de dobletes en el texto del Pentateuco. Noth (1948, p. 247) admitía que su existencia original como obra de un solo autor "sólo puede ser asumida por analogía con las otras dos fuentes". Lo mismo vale esto para el criterio teológico que para el resto de criterios.

Se admite en general que todos los escritores del Pentateuco eran, al menos en cierta medida, transmisores o recopiladores, y que no son totalmente homogéneos en sus alusiones a las prácticas religiosas o a las nociones teológicas: no han podido borrar del todo, en favor de sus propósitos teológicos, las huellas de antiguas creencias y prácticas religiosas propias del material que usaron. En vista de esto, sería difícil demostrar la existencia en el material E de un específico punto de partida teológico o religioso de su propia cosecha, sustancialmente distinto del del documento J, en el que se supone que está incrustado, al menos que su teología resultase extremadamente coherente y tan distintiva que fuese más allá de las presumibles fluctuaciones teológicas del propio J. Si se pudiese demostrar que esto es así, habría buenas razones para hablar de una teología elohista.

Pero aún así, nada se habría demostrado respecto a la existencia en alguna época de un documento continuo E. Los fenómenos teológicos podrían explicarse fácilmente de otro modo: por ejemplo, con la hipótesis de una "escuela elohista" (o incluso un simple editor "elohista") que completase el antiguo material con la interpolación de pasajes y de pequeñas adiciones que representasen ese "nuevo" punto de vista teológico. Lo que dificulta el uso del criterio teológico es la *falta de continui-*

dad en el material E (aparte de la incertidumbre de dónde empieza y acaba E). De hecho, ante la ausencia de una obra continua, resulta imposible descubrir (como en el intento de Von Rad respecto a J) en qué pudo consistir el impulso teológico distintivo y el propósito de la obra en su totalidad, al menos que nos dediquemos a hacer conjeturas sobre su contenido original.

Volz y Rudolph (1933 y 1938) fueron los primeros en formular sistemáticamente objeciones a la hipótesis-E, tales como las sugeridas arriba. Estos investigadores, tras un detallado examen de Gn 12-50 y (sólo Rudolph) del bloque Exodo-Números, dividieron el material atribuido a E en tres clases. En primer lugar, observaron que en muchos pasajes no hay bases suficientes para postular la existencia de dos documentos distintos, al menos que el investigador fuese advertido de que eso era así. En segundo lugar, respecto a los duplicados, pensaban que no eran más que el resultado del criterio de J como recopilador, que incorporó deliberadamente a su narración versiones dobles de incidentes por diversos motivos, entre ellos por su deseo de iluminar ciertos acontecimientos desde más de un ángulo. Finalmente, el resto del material E podía ser explicado como la obra de editores, que lo habían introducido en J sin un criterio fijo. La mayor parte de su argumentación se centra en fenómenos puramente literarios. Opinaban que el criterio teológico es excesivamente débil como para sostenerse, y que había sido introducido por los críticos documentarios sólo secundariamente para tratar de apoyar lo que ya se había convertido (hablando en términos literarios) en el "dogma" de la doble fuente documentaria (Volz, pp. 19-21). Aunque los puntos de vista de Volz y de Rudolph fueron violentamente atacados en los años que siguieron a la publicación de su obra, diferentes investigadores han llegado recientemente a conclusiones parecidas (p.e. Mowinckel 1964 y Westermann 1964 y 1981).

Sin embargo, la mayor parte de las Introducciones al Antiguo Testamento editadas hasta la fecha han seguido defendiendo la existencia de E como documento individual. Los autores se han limitado a repetir de una a otra generación y con pocos cambios la lista de las características religiosas y teológicas de E, expuestas ya desde los primeros pasos de la Hipótesis Documentaria. Sin embargo, otros investigadores, al tiempo que defienden la hipótesis-E, han manifestado sus reservas sobre la validez del uso del criterio teológico para justificarla. Von Rad (que dedicó sólo tres páginas [82-84] de su obra "El problema del Hexateuco" [1938] a E) reconocía que E es "teológicamente menos claro... y diferenciado que J". Escribiendo sobre JE, decía Noth (1938) que "un estrato particular ya no puede ser separado de otros elementos

por razones de peculiaridad de lenguaje, estilo y visión del mundo" (p. 20). Pensaba que el único criterio válido era el proporcionado por la existencia de duplicados. En vista de la naturaleza fragmentaria del material de E, "habrá que ser muy precavido al formular juicios sobre las particularidades de su contenido y sobre el "espíritu" de la narrativa E" (p. 40). La reconstrucción de una teología de E apenas es posible, "no sólo porque el material de esta fuente está conservado sólo de manera fragmentaria, sino sobre todo porque faltan la introducción y las transiciones en las que presumiblemente debería haberse formulado la teología E" (pp. 255-256). Van Seters es un escritor reciente que rechaza el criterio teológico. Para él los únicos criterios válidos son los duplicados y las variantes en el uso de los nombres divinos.

Debido sin duda a la falta de sustancia y al carácter fragmentario de E, recientemente ha habido pocos estudios originales sobre su teología. Von Rad y Noth le prestaron poca atención en comparación con los otros documentos. Tampoco Rendtorff entró en discusiones (1977), pues dedicó la mayor parte de su obra a atacar la Hipótesis Documentaria respecto a J y a P. El estudio más importante dedicado exclusivamente a E en estos años es el de Wolff (1969). Al tiempo que admitía que sólo se han conservado fragmentos de E, Wolff pretendía demostrar que se trata de un documento aparte por razones literarias y teológicas. "Los fragmentos elohistas del Pentateuco apuntan a una fuente originalmente independiente, con su propia técnica de composición y su mensaje independiente" (p. 161). Por lo que se refiere a la teología, hizo una propuesta sorprendente: seleccionó uno de los rasgos que aparecen generalmente en las listas de las características teológicas de tantas y tantas Introducciones al Antiguo Testamento y le confirió el estatus de tema central. Este tema es el del temor de Dios:

> El tema más prominente del Elohista es el del temor de Dios. Por medio de los materiales tradicionales de la historia de la salvación, el Elohista quiso guiar al Israel de su tiempo a través de los acontecimientos en los que fue tentado para conducirle a una nueva obediencia.

Según Wolff, el periodo de la historia de Israel que más perentoriamente "exigía" la existencia del documento E fue el siglo entre Elías y Oseas, cuando Israel sintió especialmente la tentación de abandonar el temor del Dios de Israel y de servir a los dioses cananeos.

El análisis que hace Wolff del tema del temor de Dios en el material E, que descubre sobre todo en Gn 20 y 22, en la historia de José y en la de las comadronas de Ex 1,15-21, en el relato de la llamada a Moisés (Ex 3,6b), en la descripción de los hombres elegidos por Moisés para jueces (Ex 18,21) y en la alocución de Moisés al pueblo ante la montaña

(Ex 20,18b-21), constituye probablemente la argumentación más convincente jamás presentada en apoyo de la teología de E. Sin embargo, como ya se ha dicho anteriormente, el descubrimiento de unos pocos pasajes aquí y allá en el Pentateuco, con un tema teológico común, no es ni mucho menos una prueba de la existencia de un documento continuo. Es necesario demostrar que esos fragmentos son los restos de lo que en otro tiempo fue una obra literaria coherente y trabada. Y para hacer esto es necesario encontrar en ellos algunos lazos de unión: no sólo simples trazos teológicos, sino algo así como referencias cruzadas u otras huellas de un hilo narrativo. Wolff se daba cuenta de esto. Y citó como prueba de la existencia de ese hilo un número de pasajes en los que uno de los patriarcas o Moisés mencionan acontecimientos ya ocurridos en la narración. Sin embargo, la mayor parte de ellos están confinados al Génesis; y los ejemplos de los otros libros son imprecisos y menos convincentes.

Pero Wolff ofreció un argumento más al subrayar ciertos pasajes (especialmente Gn 42,21; 50,16-17) que parecen referirse a anteriores incidentes que *ya no* se conservan en el texto actual. A partir de ellos dedujo que E debió de haber contenido en algún momento material que fue suprimido cuando E (o más bien una selección) fue introducido en J. Sin embargo, esta argumentación no es conclusiva, pues los incidentes que según él faltan (la negativa de los hermanos de José a compadecerse de él cuando le metieron en el pozo, y el supuesto ruego de Jacob antes de su muerte para que José perdonase a sus hermanos), aunque es verdad que no se habla de ellos en ningún punto anterior de la narración, podrían muy bien ser una simple elaboración o interpretación de alguno de los protagonistas, que, al recordar lo sucedido, lo hacía para situarse en una perspectiva favorable o para defenderse a sí mismo. La narración no exige que estos detalles aparezcan explícitamente: se trata de una deliberada técnica narrativa que no necesita ulteriores explicaciones, al mismo tiempo que realza la calidad del arte narrativo.

No puede decirse, por tanto, que Wolff haya recurrido a lo literario para demostrar la existencia de una narración E bien trabada. En consecuencia, su argumentación teológica, aunque impresionante, no consigue confirmar sus ideas. Lo mismo puede decirse de los otros dos estudios del Elohista, el de Jaros (1974) y el de Klein (1977). El artículo de Schüpphaus (1975) se apoya demasiado en el supuesto de que los textos legales del Decálogo y del Código de la Alianza pertenecen a E, un rasgo de la Hipótesis Documentaria que en la actualidad es ampliamente rechazado.

En consecuencia, los fragmentos elohistas pueden apuntar muy bien

a la obra de un editor o complementador "elohista", pero no a una narración bien construida que recorra el bloque Génesis-Números.

APLICACIÓN DE LOS CRITERIOS

El rechazo de la Hipótesis Documentaria en favor de alguna otra aproximación, como la histórico-tradicional, no implica necesariamente el rechazo de todos los *métodos críticos* de la crítica documentaria. Rendtorff, por ejemplo, ha hecho suyos los métodos y los ha usado en un análisis de la historia de la composición de Gn 28,10-22 (1982). Su rechazo de la hipótesis se basa en la idea de que, al intentar demostrar la existencia de *documentos continuos*, esos métodos han sido *mal empleados* y se les ha obligado a probar más de lo que son capaces de probar.

La cuestión de la validez de los métodos en sí mismos ya ha sido suficientemente examinada en las páginas precedentes. Pero la otra cuestión planteada por Rendtorff sobre su mal uso cuando son aplicados a áreas más extensas de las narraciones del Pentateuco necesita un tratamiento complementario.

La pretensión de que la fuerza de los criterios es acumulativa

Esta pretensión se basa en lo que a veces se ha conocido como "constantes": es decir, rasgos de las narraciones deducidos mediante el uso de diversos criterios, que supuestamente aparecen de manera persistente a lo largo de un documento particular. Los críticos documentarios pretendían que estas constantes tienen una fuerza acumulativa: que la aparición regular no sólo de una, sino de varias constantes, en un conjunto de pasajes confirman, más allá de cualquier duda, que dichos pasajes forman parte del mismo documento.

Esta pretensión era manifiesta en Driver: "Las diferencias literarias [e.d. diferencias entre fuentes literarias]... van frecuentemente acompañadas de diferencias de tratamiento o representación de la historia, diferencias que, cuando existen, confirman de manera independiente las conclusiones del análisis literario" (1909, p. 5). De este modo, la existencia de P es confirmada "por una multitud de indicadores convergentes" (p. V). En Génesis, los indicadores lingüísticos de la diferenciación documentaria "no son aislados, ni aparecen indiscriminadamente en la narración: son numerosos y reaparecen con persistencia regular *en mutua combinación*" [subrayado de Driver]; y pretendía que otro tanto puede decirse, al menos por lo que respecta a P, "en los libros siguientes, hasta Josué inclusive" (p. 10).

Tal pretensión ha tenido un eco en estudios más recientes: De Vaux (1953), al escribir sobre el criterio de los nombres divinos, mantenía que "esta alternancia de los nombres divinos coincide con variaciones de vocabulario, forma literaria, propósito y doctrina" (p. 191) a lo largo del Génesis; y que, por lo que respecta a la distinción entre P y JE, las otras constantes siguen funcionando de ese modo en Exodo y Números. Por su parte Soggin (1976), al referirse a los distintos argumentos lingüísticos para distinguir entre J y E, y admitiendo que cada uno, tomado en sí mismo, "es indicativo más que definitivo", sostenía que su efecto es acumulativo: "es su número más que su cualidad lo que hace probable la distinción entre J y E" (p. 100). Más aún, el factor adicional de las características teológicas parece "colocar a los investigadores en un terreno firme".

Sin embargo, por las citas que acabamos de mencionar puede observarse que incluso los más entusiastas defensores de la Hipótesis Documentaria, como Driver, reconocen que el argumento acumulativo no era válido en cada caso: las marcas distintivas de naturaleza literaria iban sólo "frecuentemente" acompañadas de las teológicas; naturalmente estas últimas sólo pueden ser usadas para confirmar aquellas "cuando existen". El hecho es que existen numerosas narraciones en el Pentateuco en las que no se percibe una combinación de "constantes"; y los críticos documentarios no han hecho ningún esfuerzo por disimular esto a pesar de sus afirmaciones del valor de ese argumento.

El argumento analógico

A decir verdad, lejos de negar que el argumento acumulativo no siempre puede ser usado, los críticos documentarios admitían que hay frecuentes pasajes que *no contienen indicación alguna* de su pertenencia a un documento o a otro. Para superar esta dificultad, inventaron lo que podemos llamar "principio de analogía": apoyados en su idea de que puede demostrarse en *algunas* partes del Pentateuco la existencia de documentos distintos, cada uno con sus características especiales, pensaban que era legítimo, por analogía, asumir que esos documentos recorren continuamente *todo* el Pentateuco. Wellhausen fue especialmente claro respecto a esto. Al hablar de la historia de José (Gn 37-50), escribía: "Debe darse por sentado que esta obra está compuesta a partir de J y de E: los resultados a los que hemos llegado nos obligan a creer en ello, y sería una sorpresa si no pudiese ser demostrado" (1899, p. 52). Admitía que existen dificultades especiales implicadas en la disección de lo que ha sido descrito como "esta historia que fluye sin aristas", pero no se acobardó ante la tarea: emprender tal disección no le parecía

un error, sino "algo tan necesario como la 'descomposición' del Génesis" en general.

Noth (1948) se hizo eco del punto de vista de Wellhausen manifestado medio siglo antes. Al tiempo que admitía que "el análisis crítico-literario nunca puede presumir de solucionar todos los problemas individuales", pensaba que en el estudio de pasajes que no parecen prestarse al análisis documentario, como Gn 15; Ex 19; 24; 33; Nm 22-24, "debería bastar con ofrecer la *posibilidad* de explicarlos en base a los resultados del análisis crítico-literario que se ha revelado adecuado en otros textos". "Quienes se oponen al estudio crítico-literario del Pentateuco o a tesis específicamente crítico-literarias... pueden apuntarse una victoria demasiado fácil al descubrir la ausencia de un resultado cierto y reconocido en el análisis de dichos pasajes" (p. 6).

Estas observaciones de Noth iban especialmente dirigidas contra la obra de Volz y de Rudolph (1933). En particular, Rudolph (p. 147) había citado a Wellhausen a propósito de la historia de José (ver referencia en líneas anteriores) para llegar a la conclusión razonable de que sus ideas expresaban un principio falaz, sobre el que descansa gran parte de la obra de los críticos documentarios: el principio de que, en el caso del material que a primera vista no presente evidencias de pertenecer a uno u otro documento, era metodológicamente aceptable presuponer la existencia de tales evidencias antes de examinarlo. Las observaciones de Driver sobre el análisis de la historia de José pueden ilustrar, más detalladamente que las de Wellhausen, el carácter operativo de este principio. En la investigación de estos capítulos se vio obligado a admitir un curioso problema al que se enfrenta el crítico documentario: que "la narración de José en caps. 39 y siguientes está compuesta al parecer por largos pasajes tomados alternativamente de J y de E, *pero cada uno con rasgos procedentes del otro*" (p. 18, cursiva mía). A pesar de esto, y coincidiendo con otros críticos, procedió a ventilar el problema postulando una inusual y sustancial intervención de R^{JE} del siguiente modo (pp. 19-20):

> *Algunos pueden pensar que, en la historia de José, las adiciones armonizadoras que el análisis atribuye al recopilador constituyen una objeción. Sin embargo, al valorar la fuerza de dicha objeción, debemos sopesar las probabilidades: a la luz de lo que se ve en otras partes del Pentateuco, ¿qué es más probable: que el trabajo de uno y el mismo escritor manifieste las incongruencias mencionadas arriba o que un redactor, al combinar dos narraciones paralelas, introdujese en una rasgos tomados de la otra?*

Existe aquí un problema real, que debería ser abordado a partir de la

evidencia interna. Sin embargo, la respuesta que dio Driver a su propia pregunta es una deducción *a priori*, ajena al pasaje:

> *La narración de José no puede ser juzgada enteramente desde sí misma; debe ser juzgada a la luz de los datos derivados del estudio de JE globalmente. Y estos datos son de tal naturaleza que confirman la conclusión de que se trata de una narración compuesta.*

Volz y Rudolph rechazaron una vez más la validez de tal "presunción". Su método de trabajo consistía en empezar (por lo que a J y E se refiere) sin tales presupuestos y presunciones, en examinar con detalle el texto en sí mismo y en llegar a conclusiones crítico-literarias basándose sólo en eso. Otra cosa es si son aceptables sus soluciones a las distintas "incongruencias" del texto de la historia de José a las que se refería Driver, que sin duda las tiene: la cuestión que planteaban era de principio, la de una metodología correcta. La argumentación de los críticos documentarios es claramente circular.

Recientemente Rendtorff (1982) se reafirmaba en el principio del que partían Volz y Rudolph en su análisis crítico-literario de Gn 28,10-22: la naturaleza circular del método empleado por los críticos documentarios. Usando con precisión los mismos métodos crítico-literarios, pero sin presuponer la necesidad de hallar fuentes documentarias en este pasaje, llegaba a la conclusión de que el texto, que los críticos documentarios consideraban una combinación de dos relatos (J y E) del mismo incidente, era en realidad un relato compuesto, pero que no se puede hablar de dos relatos distintos atribuibles a dos "documentos": se trata más bien de una sola historia sometida a un desarrollo editorial durante el proceso de combinación de las distintas historias patriarcales individuales en un todo coherente. Una vez más hay que decir que el análisis de Rendtorff no es necesariamente definitivo y que, como cualquier otro, está sometido a la crítica. Pero es importante como demostración de un *método* que, en lugar de empezar con presupuestos sobre el Pentateuco en su totalidad para buscar después confirmaciones de lo que ya se ha dado por supuesto desde el principio, empieza a partir de una unidad individual y basa sus conclusiones solamente en la evidencia interna. Más recientemente todavía, Moberly ha aplicado idénticos principios y métodos a Ex 32-34, aunque manifiesta sus reservas hacia la forma que tiene Rendtorff de abordar la composición del Pentateuco como obra total.

El tipo de análisis de determinados pasajes del Pentateuco ejemplificado en los estudios de Rendtorff y de Moberly plantea claramente nuevos problemas respecto a la composición del Pentateuco, que discutiremos más tarde en este libro. Lo que conviene tener en cuenta

aquí es la serie de dudas que formulan muchos investigadores sobre el modo en que utilizan los métodos crítico-literarios los críticos documentarios. Los textos que hemos mencionado más arriba son sólo ejemplos. La investigación más reciente muestra que hay otras muchas narraciones en el Pentateuco que han sido atribuidas a los "documentos" porque se ha partido de la presunción de la existencia de documentos continuos en lugar de trabajar a partir de la propia evidencia interna.

EL PAPEL DE LOS REDACTORES

El papel jugado por los redactores (especialmente R^{JE}, R^{D} y R^{P}) constituye una parte importante y esencial de la Hipótesis Documentaria. Se pensaba que su principal contribución a la formación del Pentateuco consistía en la selección, disposición y ocasional reordenación del material que tomaban de los documentos con los que trabajaban. Su papel era esencialmente conservador: conservaban la mayor parte de material posible e incluían adiciones menores de su propia cosecha. Fue precisamente este carácter conservador lo que, de acuerdo con los críticos documentarios, hizo posible (aunque no en todos los casos) distinguir los distintos documentos que se supone subyacen al Pentateuco en su forma actual. Sin embargo, se pensaba que los redactores hicieron alguna contribución propia, especialmente para armonizar su material y para ocultar las costuras entre un documento y otro, pero también para "corregir" o completar donde lo creían necesario. Pero sus contribuciones fueron muy modestas.

Sin embargo, las referencias al papel de estos redactores son más bien esporádicas en las obras de los críticos documentarios. En vista de que la Hipótesis Documentaria depende por entero del supuesto de que tal actividad redaccional tuvo efectivamente lugar, es notable que no hayan creído necesario comprobar dicho supuesto definiendo claramente los motivos de los redactores o discutiendo en términos generales el alcance y el carácter de sus adiciones al material con el que trabajaban. No obstante, si hay que valorar la teoría de la actividad redaccional, resulta necesario formularse estas cuestiones.

Respecto a los *motivos* de los redactores, algunas de las críticas más agudas provienen de Sandmel, quien, al escribir sobre R^{JE}, se preguntaba por las razones que le habían llevado a ensamblar dos obras que cubren el mismo campo y formar así una sola obra, si el resultado no supone nada esencialmente nuevo. Sandmel rechazaba el frecuente uso de la analogía de la armonización de los cuatro evangelios llevada a

cabo por Taciano en su *Diatessaron*, pues los evangelios ya habían sido canonizados: unir los duplicados con variantes para formar un relato armonizado sin que se perdiera ningún detalle esencial pudo haber sido visto como una necesidad apologética. Pero no se daba tal necesidad en el caso de J y de E, razón por la que Sandmel no encontraba nada que explicase satisfactoriamente el trabajo de R^{JE}. Verdad es que con frecuencia se ha sugerido que el motivo fue el de la combinación de las tradiciones de Judá (J) con las del Israel del norte (E). Sin embargo, aparte de que recientemente se ha empezado a dudar que esos dos documentos provengan del sur y del norte respectivamente, no está del todo claro cuál de los dos grupos habría aceptado una nueva versión de los orígenes de Israel que al mismo tiempo omitiese parte de sus propias tradiciones e introdujese nuevo material que le era ajeno, especialmente cuando los propios críticos documentarios mantenían que cada versión tenía su propio sesgo, desfavorable en ciertos aspectos al otro grupo. De hecho resulta muy difícil descubrir las circunstancias históricas que pudieron haber inspirado la obra de R^{JE}.

La solución alternativa al problema planteado por Sandmel, la de que un escritor compuso una versión nueva de una obra anterior incorporando nuevo material de cosecha propia, no se presta a las mismas objeciones. En cualquier caso, la cuestión del motivo que inspiró la obra de R^{JE} no ha sido adecuadamente abordada en su totalidad; y lo mismo puede decirse de R^{P}. La sugerencia de Gunkel de que "el intento de P de suplantar a la antigua tradición se vio como un fallo; en consecuencia, una respetuosa mano llevó a cabo una combinación de JE y P" (^{3}1901, p. xcix) no es más que una pura conjetura: no existen pruebas de una situación histórica que hubiese provocado tal necesidad. Resulta más fácil, y menos complicado, suponer que el propio P incorporó el antiguo material a su propia obra, o más bien que proporcionó al antiguo material su propio marco.

En segundo lugar, aunque fuese creíble la obra de los redactores postulados por la Hipótesis Documentaria, sería necesario demostrar que sus *métodos* o modos operativos eran consistentes. Respecto al modo en el que se supone que manejaron sus fuentes documentarias, la afirmación de Driver de que "J y E... fueron combinados para formar un solo texto, a veces incorporando intactas (o casi intactas) largas secciones, a veces fundiendo los relatos paralelos en una sola narración" (1909, p. 20) resume perfectamente las conclusiones de los críticos documentarios. Sin embargo, nunca se ha dado una razón satisfactoria de por qué un solo redactor (R^{JE}) debería haber empleado esos dos métodos de recopilación tan distintos en diferentes puntos de su obra. Si pretendía

armonizar su material en algunos casos, ¿por qué prefirió en otros dejar intactas dos versiones diferentes de un relato? Habría que haber esperado que los críticos documentarios, con su insistencia en el criterio de consistencia de estilo para poder separar un documento de otro, hubiesen sacado la conclusión de que tuvo que haber no uno, sino dos redactores distintos de J y E, cada uno con sus propios métodos literarios.

Respecto a las propias *adiciones al material* practicadas por los redactores, a pesar de la observación de Driver de que "los documentos pueden distinguirse uno de otro, *y también de los comentarios del recopilador*" (p. 5, cursiva mía), era enorme la divergencia de opinión sobre el *alcance* de esos "comentarios". Es significativo comprobar que los críticos no conseguían descubrir un plan claro en los redactores respecto a las adiciones, y menos aún respecto al modo en que manejaron el antiguo material. De hecho, apenas lo intentaron. Wellhausen, por ejemplo, en su detallado estudio de los textos (1899) hacía ocasionales comentarios *ad hoc* sobre si una frase había sido añadida aquí o una sección reformulada allá. Pero nunca recopiló esas adiciones y alteraciones para considerarlas globalmente. Es difícil resistirse a la impresión de que sólo se invoca al redactor en su guisa de autor cuando el crítico documentario se encuentra con un material que no encaja en su análisis documentario. Tiene razón Van Seters cuando dice que "en la práctica actual de la crítica literaria el redactor funciona sobre todo como un *deus ex machina* para resolver dificultades literarias" (p. 129).

Se llegó a pensar que muchas de las adiciones atribuidas a R^{JE} tenían un propósito armonizador; pero incluso éstas no demuestran que el redactor tuviese un propósito sólido, pues de hecho fue incapaz de realizar de forma consistente su tarea de armonizador. Precisamente la falta de un intento de armonización constituye la base de la distinción de los críticos de dos documentos. Idénticas consideraciones se aplican a R^{P}. Además, el problema de distinguir las adiciones efectuadas por los redactores se agrava porque la función que se les atribuye no es distinta de la atribuida a los propios J y E, pues, como reconocieron algunos críticos documentarios, J y E fueron recolectores y "armonizadores" de antiguo material, cuyos "comentarios" no pueden distinguirse con facilidad de los de su redactor (ver Koch 1967, p. 62 y nota 1). Una vez más, si siguiendo la "más nueva" o "novísima" versión de la Hipótesis Documentaria vemos crecer el número de documentos (J^1, J^2, L, E^1, E^2, P^A y P^B, etc.), las dificultades crecen también, pues se hace entonces necesario distinguir entre la obra de un amplísimo número de redactores.

R^D. Un rasgo fundamental de la Hipótesis Documentaria es que JE, antes de la adición de P, fue combinado con el Deuteronomio por un

redactor "deuteronomista" (R^D). Sería natural suponer que este redactor no habría dejado indemne la parte JE de la nueva obra (e.d. Génesis-Números), sino que la habría reeditado para ponerla en consonancia con la teología "deuteronómica". Sin embargo, los críticos documentarios no pudieron hallar en Génesis-Números signos de una edición deuteronómica de todo el bloque. Pensaban que sólo unos pocos pasajes podían ser asignados a D, y que en realidad no aparecía para nada un concepto claro del papel de R^D. En unos cuantos pasajes Wellhausen admitía que era difícil distinguir R^D de JE, pues aquel "dependía de la fuente Jehovista en muchas de sus expresiones" (1899, p. 74; cf. p. 86). Y habló también de la "afinidad espiritual de JE con el Deuteronomio" (p. 94 nota 2).

Esta situación anómala de un Pentateuco "deuteronómico" que en su mayor parte (Génesis-Números) carecía virtualmente de signos de influencia deuteronómica proporcionó el punto de partida de la revolucionaria teoría de Noth (1943) de una "Historia Deuteronomística" autónoma que empezaba con el libro del Deuteronomio y que originalmente carecía de relación con Génesis-Números. Esto implicaba el rechazo del concepto de R^D tal como lo entienden los críticos documentarios.

Recientemente unos cuantos investigadores (especialmente Perlitt 1969, Schmid 1976, Rendtorff 1977, Weimar, Smend) han propuesto otra teoría que difiere tanto de la Hipótesis Documentaria como de la de Noth. Usando una serie de criterios totalmente nueva, han sugerido que, después de todo, pudo haber existido una redacción deuteronómica de Génesis-Números: la mayor parte del material narrativo de esos libros ha sido fundida en un molde "deuteronomístico". Mayes ha ido todavía más lejos al sugerir que Génesis-Números nunca existió como obra independiente: "fue compuesta principalmente como introducción a la historia deuteronomística ya existente" (p. 141). Sin embargo, este tipo de teoría, como puede parecer en un principio, no es una recuperación del R^D de la Hipótesis Documentaria, pues prescinde al mismo tiempo de J, E y JE: el deuteronomista se convierte así en el más antiguo autor del Pentateuco, pues antes de él no existió una obra literaria de carácter global.

Las teorías mencionadas en el apartado anterior no se han salvado de críticas. Sin embargo, han provocado nuevas cuestiones (o sería más correcto decir que han resucitado algunas ya antiguas). Pero ninguna de ellas puede ser resuelta en términos de Hipótesis Documentaria. Una de las cuestiones más ardorosamente debatidas es la de los criterios para determinar si un pasaje debe ser considerado "deuteronómico" (o "deuteronomístico": no es posible distinguir ambos términos en este caso).

Sobre la cuestión del estilo, ha aumentado progresivamente la duda (p.e. Brekelmans) de si existe un verdadero estilo deuteronómico. Algunos estudiosos consideran improbable que surgiera repentinamente un nuevo estilo de prosa en el siglo VII a.C., sin que hubiese habido un periodo de evolución gradual. En consecuencia, desde el punto de vista estilístico considerado en sí mismo, los supuestos pasajes deuteronómicos (R^D) de Génesis a Números pudieron muy bien haber sido compuestos antes del periodo del Deuteronomio. (Para definir esos pasajes se han utilizado los términos "proto-deuteronómico" y "deuteronómico primitivo"). En vista de esta incertidumbre, Rendtorff, al mismo tiempo que observa las afinidades deuteronómicas de los pasajes que apuntan según él a la primera redacción completa del antiguo material, se muestra cauto sobre el uso del término "deuteronómico" (1977, p. 79). Otros investigadores han señalado las afinidades de estos pasajes con E (Brekelmans) o bien opinan que están estrechamente asociados con el "J tardío" (Van Seters; Schmid). Respecto a la teología de tales pasajes, el asunto de su carácter deuteronómico depende obviamente de la idea que se tenga de la naturaleza del movimiento deuteronómico, y en particular del punto de vista de Perlitt de que la "teología de la alianza" fue introducida por vez primera por los deuteronomistas. Este punto de vista, si es correcto, implicaría la atribución a D de una gran parte de material JE. Sin embargo, la tesis de Perlitt ha encontrado una considerable oposición, y la cuestión sigue sin resolverse.

Así, el concepto original de R^D formulado por los críticos documentarios ha sido barrido por el subsiguiente descubrimiento de una multitud de nuevos y complejos problemas (también por la reciente investigación de la complicada historia redaccional del libro del Deuteronomio) todavía no resueltos, pero que exigen soluciones más complejas.

R^P. La *raison d'être* para postular un "redactor sacerdotal" (R^P) nunca ha estado del todo clara. Es difícil eludir la conclusión de que los críticos documentarios tuvieron una idea fija: que todo el proceso de composición del Pentateuco es obra de redactores que combinaron una serie de obras literarias independientes, en lugar de pensar, por ejemplo, en editores que llevaron a cabo una serie de "nuevas ediciones" con la adición de nuevo material al material antiguo. En el caso de P, la hipótesis requiere que, con contadas excepciones, todo el material que no puede atribuirse a los otros documentos sea considerado una obra independiente (P), a pesar de que dicho material tiene un carácter heterogéneo: breves sumarios "históricos", elaboraciones teológicas como Gn 1, notas genealógicas y cronológicas y (en las últimas obras) una abruma-

dora preponderancia de leyes. Esta posición, a su vez, necesitaba postular la existencia de un redactor final (R^P) que combinase P y JED, completando así (con excepción de unas pocas adiciones tardías) el Pentateuco virtualmente en su forma actual. Se defendía que P fue el marco o esqueleto sobre el que R^P reelaboró el resto de material. Este punto de vista, aunque defendido casi universalmente por los críticos documentarios, fue confirmado por escritores posteriores, incluido Noth.

Una de las intuiciones más importantes de los "historiadores de la tradición" escandinavos Engnell y Nielsen, seguidos por Cross, fue la del carácter innecesario de la hipótesis R^P: es más natural concebir a P como su propio redactor, como de hecho ocurrió. Es verdad que algunos críticos documentarios ya habían sugerido algo parecido, como p.e. Pfeiffer: "P fue recopilado con el propósito de ser unido a JED, que gozaba de cierta autoridad canónica por aquel tiempo, para armonizar esta antigua obra con el credo del judaísmo del siglo V" (1941, p. 286). A menos que se disponga de pruebas abrumadoras para considerar P como una obra originalmente coherente e independiente, es difícil rechazar una idea de este tipo: tiene la virtud de la sencillez.

Bentzen ofrece el único argumento sustancial en favor de un R^P independiente:

> *Generalmente se hace hincapié en que es imposible que el propio P hubiese incorporado las antiguas fuentes a su obra. P parece demasiado polémico respecto al material de sus predecesores... P debió de pretender* sustituir *las antiguas obras por sus propias colecciones... No puede pensarse que autores como D y P, que adoptaron una postura polémica, pasasen por alto las discrepancias entre sus propias ideas básicas y las de los predecesores a quienes pretendían reemplazar (II, p. 71).*

Pensar en si las intenciones de P eran de hecho más polémicas que p.e. las de J, que según los críticos documentarios dio un fuerte colorido teológico y político a las distintas tradiciones que le precedieron, pertenece al terreno de lo opinable; y probablemente seguirán perteneciendo, en vista de lo poco que sabemos de la historia de la religión de Israel. Pero la verdadera falacia de la argumentación resumida por Bentzen es la de transferir la "imposibilidad" de reconciliar las ideas de P con las del resto del Pentateuco a una figura sin matices como R^P, que se supone que, por alguna razón desconocida, fue capaz de hacer lo que no pudo el propio P. Una vez más, carecemos de la posibilidad de situar la hipótesis de R^P en un contexto histórico-religioso claramente definido. La hipótesis más probable parece ser la de prescindir totalmente de R^P.

Capítulo IV
COMPARACIÓN CON OTRAS HIPÓTESIS LITERARIAS

Se ha dicho a menudo que ni siquiera los más entusiastas defensores de la Hipótesis Documentaria consideraban que ésta era capaz de explicar completamente la composición del Pentateuco. Siempre se ha reconocido que las Hipótesis de los Suplementos y de los Fragmentos eran necesarias para explicar algunos fenómenos. De hecho, tal como opinaba Fohrer, el uso del término "hipótesis" es posiblemente desafortunado, pues implica que esas aproximaciones se excluyen mutuamente, mientras que de lo que se trata es de comparar tres posibles métodos distintos de composición. No hay razones para excluir *a priori* la posibilidad de que todos ellos hayan sido empleados en diferentes partes del Pentateuco o en diferentes etapas del proceso de composición.

Respecto al método de los suplementos, el propio Wellhausen reconocía que había sido usado en la formación de las leyes de P: "El Código Sacerdotal se compone de elementos de dos clases, primero de un núcleo independiente... en segundo lugar de innumerables adiciones y complementos"; presenta una unidad histórica de algún tipo, pero no se trata de una "unidad literaria" (1883, p. 384). De hecho, el punto de vista de Wellhausen sobre el Código implica una combinación tanto de la Hipótesis de los Suplementos como de la Hipótesis Fragmentaria, pues reconocía también que incorporó antiguos códigos legales escritos, como el "Código de Santidad" (Lv 17-26).

Hubo también coincidencia general en que procesos literarios similares subyacen a la formación del Código de la Alianza (Ex 20,23 - 23,19), atribuido a JE, y del Código del Deuteronomio (Dt 12-26). Respecto a éste, Wellhausen sugería que "antes de esa época los sacerdotes podían haber puesto por escrito numerosos preceptos... El Deuteronomio presupone algunas composiciones antiguas, de las que con frecuencia toma su material" (1883, p. 401). Otros ejemplos del método fragmentario reconocidos por los críticos documentarios inclu-

yen Gn 14, que no pertenecía a ninguno de los principales documentos, según una opinión generalizada (Wellhausen 1899, pp. 24-25), y Gn 49 (p. 60).

La composición de los códigos legales del Pentateuco (que más o menos constituyen la mitad de él) y la relación de estos códigos con su marco narrativo planteaban un serio problema a la Hipótesis Documentaria, que a veces hacía incurrir a los críticos en contradicciones. Por ejemplo, el Código de la Alianza fue asignado por ellos a JE, si bien Wellhausen admitía que la "obra Jehovista" era "originalmente un libro puramente histórico" (1883, p. 343), y que sus secciones legales habían "invadido la narración" (p. 341). En otras palabras: eran "documentos" originalmente independientes, añadidos después de que el resto de JE ya estaba completo. (Tales ejemplos invitan a que nos preguntemos: ¿qué diferencia hay entre un "fragmento", un "documento" y un "suplemento"? No parece que se haya distinguido claramente entre estos tres términos; sin embargo, está claro que una composición como el Código de la Alianza, a pesar de sus dimensiones, no es un "documento" en el sentido wellhauseniano de las fuentes que recorren de principio a fin el Pentateuco).

Merece la pena observar que, a excepción del libro del Deuteronomio, se ha discutido muy poco (en la época de Wellhausen o después) sobre la relación entre las partes legales y las partes narrativas del Pentateuco. Los códigos legales han sido estudiados y comparados entre ellos, dando pie a un voluminoso cuerpo de literatura especializada; pero se ha hecho al margen de los problemas que plantea su posición en el marco narrativo. En un importante estudio de "Las leyes del Pentateuco" (1940) Noth resumía la posición crítica del siguiente modo:

> *El Pentateuco... es una larga composición narrativa formada de diversos elementos... en la que han sido incluidas leyes (al parecer en gran escala) en determinados momentos de la narración... La Ley está presente en una serie de diferentes* unidades literarias... *Todas ellas eran originalmente unidades independientes, que existían por derecho propio, cada una con sus objetivos y su esfera de validez (1940, pp. 14-16).*

Esta es una prueba clara de que el modo en que crecieron y se desarrollaron los códigos legales implica el uso de los métodos de composición fragmentario y suplementario. Por otra parte, y en una obra totalmente dedicada a las leyes del Pentateuco, parece que Noth no tiene nada que decir del proceso mediante el cual fueron incorporadas al material narrativo, o de las razones que indujeron a que narración y ley *debiesen* ser combinadas de ese modo (un procedimiento que no se explica por sí mismo).

Está claro que este tema requiere más estudio. En cualquier caso, plantea importantes cuestiones sobre la validez de una teoría documentaria, pues, si no puede determinarse la relación de las leyes con sus contextos, no existen bases para atribuirlas a "documentos" particulares en los que se supone que están incluidas. El Pentateuco se convierte así no en una obra compuesta de un pequeño número de documentos combinados paso a paso de un modo ordenado por determinados redactores, sino en una amalgama de un amplio número de unidades escritas que han sido reunidas de un modo totalmente diferente, posiblemente en una fecha muy tardía.

A primera vista, comparada con las teorías suplementaria y fragmentaria, la Hipótesis Documentaria parece gozar de las ventajas de la sencillez y la claridad. También parece encajar con admirable precisión en la panorámica de la historia política y religiosa de Israel: cada documento estaría en relación con una determinada etapa de esa historia. Incluso cuando cambiaron las perspectivas de la comprensión de la historia, y Noth propuso el periodo premonárquico como la época en que se establecieron las bases de Israel como nación, o Von Rad retrasó la fecha del Yavista del siglo IX a la "ilustración salomónica" del siglo X; o cuando se modificó la hipótesis con la adición de nuevos documentos como J1, L, etc., siguió pareciendo posible una correlación entre nuestra hipótesis y los datos de la historia religiosa de Israel.

Por contraste, ni la hipótesis fragmentaria ni la de los suplementos pueden ofrecer resultados tan precisos, pues aquí el crítico tiene que vérselas con unidades breves o comparativamente breves. Además los motivos de su combinación son más difíciles de rastrear que cuando existe un "documento" sustancial cuyos rasgos, y por tanto su motivación, pueden ser analizados. Cada ejemplo tiene que ser estudiado por separado, y los resultados pueden ser poco sustanciosos. Sin embargo, como venimos diciendo, la Hipótesis Documentaria tiene pies de barro. Se basa en presupuestos falsos y en errores metodológicos que la hacen fundamentalmente insostenible.

Recientemente la crítica del Pentateuco ha entrado en un nuevo periodo, en el que se han avanzado nuevas teorías literarias a título de ensayo. Algunas de éstas podían ser descritas como nuevas versiones de las hipótesis de los fragmentos y de los suplementos. Las tendremos en cuenta más tarde. Antes, sin embargo, habremos de reconsiderar un tipo diferente de aproximación a los problemas: el propuesto por los teóricos de la tradición oral y de la historia de la tradición.

Capítulo V

RESUMEN Y CONCLUSIONES

1. Podrían darse diversas explicaciones del proceso mediante el cual el Pentateuco llegó a su forma actual. La Hipótesis Documentaria en su forma clásica es un ejemplo elaborado de uno de los principales tipos de teoría literaria que ha predominado durante años. Se basa en una complejidad de argumentos convergentes que necesitan un examen por separado.
2. Sus defensores creen que es capaz de explicar casi todo el material del Pentateuco. Pero en la práctica el propio Wellhausen admitía que ciertas secciones (especialmente los códigos legales) no pueden acomodarse a ella de manera satisfactoria. También llegó a admitirse en general que la distinción entre los primitivos documentos, J y E, no resulta con frecuencia muy clara.
3. La hipótesis dependía indebidamente de un particular punto de vista de la historia de la religión de Israel.
4. Se piensa que los autores de los documentos evitaron de manera consecuente las repeticiones y contradicciones, algo que carece de paralelos en la literatura antigua (e incluso en la ficción moderna) y que ignora la posibilidad de un uso deliberado de tales rasgos por razones estéticas o literarias. Al mismo tiempo, los propios críticos documentarios eran a menudo inconsecuentes, pues ignoraban tales rasgos en los documentos que ellos habían reconstruido.
5. No se concedía la posibilidad de que las repeticiones, dobletes y otras inconsistencias pudiesen haber existido ya en el estadio de transmisión oral del material usado por los autores del texto escrito.
6. La descomposición de las narraciones en documentos separados mediante el sistema de "tijeras y pegamento" no sólo carece de verdaderas analogías en el mundo de la literatura antigua, sino que a menudo destruye la calidad literaria y estética de esas narraciones.
7. Si tenemos en cuenta nuestra relativa ignorancia de la historia de la lengua hebrea, se puso demasiada confianza en las diferencias de lenguaje

y de estilo. Habrá que tener en cuenta otras posibles explicaciones de los cambios de lenguaje y de estilo: p.e. cambios de tema, que requieren un vocabulario especial o distintivo, alternancias de vocabulario introducidas por razones literarias, y variaciones inconscientes de vocabulario.

8. La hipótesis depende de la frecuente aparición de "constantes", es decir de la presencia *a lo largo de* cada documento de un único estilo, propósito y punto de vista o teología, y de un ininterrumpido hilo narrativo. Pero estas constantes no aparecen en realidad. El uso del argumento analógico para explicar pasajes al parecer "neutrales" en uno u otro documento, así como el supuesto de que hay partes "que faltan" en algún documento, son procedimientos dudosos.
9. El hecho de que los autores de la literatura preexílica fuera del Pentateuco parezcan no haber conocido nada de las tradiciones patriarcales o mosaicas del Pentateuco provoca serias dudas sobre la existencia de un primitivo J o E.
10. Las posteriores modificaciones de la Hipótesis Documentaria no han aumentado su plausibilidad. Una hipótesis que defiende esencialmente la existencia de documentos *continuos* a lo largo del Pentateuco acaba por hundirse si se postulan documentos adicionales con un propósito limitado. Los intentos de flexibilizar la hipótesis hablando vagamente de "estratos" o algo similar, evitando el término "documentos", implican esencialmente la negación de una hipótesis puramente literaria.
11. Las Hipótesis de los Fragmentos y de los Suplementos han sido despreciadas durante muchos años, pero recientemente han aparecido en nuevas formas y necesitan ser reevaluadas.

SEGUNDA PARTE
Hipótesis Crítico-Formal e Histórico-Tradicional

Capítulo I
LA NUEVA PERSPECTIVA

Fue Hermann Gunkel quien, en su comentario al Génesis (1901), tanteó por vez primera la posibilidad de situarse tras la formulación literaria de las tradiciones "históricas" de Israel en las primitivas fuentes escritas (J y E) para descubrir el origen de esas tradiciones y cómo fueron tomando forma en un periodo primitivo, preliterario. Utilizó el punto de partida defendido por anteriores investigadores de que estas fuentes escritas se basaban en un material oral análogo al de las *Sagen* o cuentos populares de los antiguos pueblos europeos, cuya recopilación y estudio científico había empezado en Alemania en el siglo XVIII. Algunas de estas sagas eran simples "cuentos maravillosos" en torno a un mundo totalmente mágico; pero otras pretendían conservar el recuerdo de acontecimientos reales de un remoto pasado ancestral. Sin embargo, están lejos de ser "historia": cada saga era un relato fantástico autónomo, que narraba un acontecimiento o una simple cadena de acontecimientos sin referencia a contextos históricos de cierta envergadura y sin interés por la precisión en los detalles. Los acontecimientos descritos en la saga eran percibidos de manera algo confusa y (aunque desde el punto de vista de la forma eran más prosa que poesía) tenían una cierta cualidad "poética".

Gunkel fue más allá de sus predecesores en el uso del concepto de saga como clave de comprensión de las antiguas narraciones del Antiguo Testamento. Dio un título provocativo a la introducción a su comentario (31910): "Die Genesis ist eine Sammlung von Sagen" (El Génesis es una colección de sagas). Usando comparativamente el material del folclore de otros pueblos, trató de analizar y clasificar las historias individuales y de determinar las situaciones y circunstancias en las que nacieron (su *Sitz im Leben* o "sede vital") y en las que habían sido transmitidas.

Al usar el término "colección" para referirse al libro del Génesis, Gunkel no quería decir por supuesto que el libro fuese un amasijo de

historias inconexas, como los "cuentos maravillosos" coleccionados y publicados por los hermanos Grimm. Está claro que el Génesis, en su forma actual, trata de ofrecer un único relato continuo de los acontecimientos que van de la creación del mundo a la muerte de José. Pero opinaba que esta narración continua había sido tejida, en el curso de un largo periodo de crecimiento, a partir de sagas de origen independiente. Este proceso había tenido lugar en dos etapas: un periodo de composición *oral* seguido de otro de composición *escrita*. En la primera etapa habían sido combinadas las sagas originales, paso a paso, para formar "complejos de sagas" (*Sagenkränze*). Este proceso estaba ya bastante avanzado cuando se emprendió la tarea de ponerlas por escrito. Los autores de los "documentos" fueron de hecho recopiladores de material ya elaborado, más que escritores creativos. Su contribución a ese proceso consistió en reunir los *Sagenkränze* en relatos continuos. Sin embargo, veía Gunkel que era difícil determinar con precisión qué parte de la labor de recopilación podía atribuirse al estadio oral y qué parte a la etapa escrita.

Al tratar de identificar y definir los diferentes tipos de historia que hay en el Génesis, Gunkel se apoyaba ampliamente en la atmósfera que a su juicio respiran las historietas. En su mayor parte (aunque con excepciones) le parecían simples e ingenuas, al estilo de las sagas de otros pueblos, y típicas de un estadio primitivo de desarrollo cultural. Pero no sólo se apoyó en vagos sentimientos de este tipo: analizó las características formales (lenguaje, estilo, estructura) de los diferentes tipos de historias, así como sus contenidos, para sacar conclusiones sobre sus tipos específicos (*Gattungen*) y sus funciones y propósitos originales. Hizo uso en gran medida de la obra de "folcloristas" como Axel Olrik, cuyas teorías discutiremos después. Pero, por lo que se refiere al Antiguo Testamento, fue un auténtico pionero. El nuevo método de estudio que introdujo, conocido ahora generalmente como "crítica de la forma" (en alemán *Gattungsforschung*, *Gattungskritik* o *Formgeschichte*), ha sido y sigue siendo uno de los más ampliamente usados en el estudio del Antiguo Testamento, aunque se ha abusado mucho de él. (Habría que añadir que el propio Gunkel lo aplicó con gran éxito a otras formas de la literatura del Antiguo Testamento, especialmente a los Salmos).

Pero Gunkel no sólo fue pionero en la "crítica *de las formas*". Al tratar de ir más allá de las unidades narrativas individuales del Génesis, sugiriendo el modo en que podrían haber sido progresivamente combinadas hasta formar amplias colecciones orales antes de la composición de J y de E, podemos decir que fue el iniciador de otro tipo de investiga-

ción al que él mismo dio nombre (y por el que es conocida desde entonces): el estudio de la *historia* de las tradiciones (*Überlieferungsgeschichte*). Pero sólo procedió a diseñar las líneas maestras de la "historia de la tradición" en el Génesis. Otros investigadores (especialmente Hugo Gressmann, Albrecht Alt, Gerhard von Rad y Martin Noth) adoptaron su método y lo aplicaron más intensamente para resolver algunos problemas, al tiempo que ampliaban su aplicación a todo el material narrativo del Pentateuco.

En su *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (*Historia de las tradiciones del Pentateuco*), de 1948, Noth llevó el nuevo método hasta sus límites extremos. Esta obra, que examinaremos más tarde en detalle, consiste nada más y nada menos que en un intento de describir todo el proceso de composición del Pentateuco en sus más mínimos detalles. Comienza con la afirmación de que "el desarrollo y formación del amplio cuerpo de tradiciones que encontramos ahora en la extensa y complicada estructura literaria del Pentateuco fue fruto de un largo proceso, nutrido por numerosas raíces e influido por diversos intereses y tendencias... La tarea de una "historia de las tradiciones del Pentateuco" consiste en investigar todo este proceso de principio a fin" (p. 1). Como Gunkel, entendía que el proceso había tenido lugar en dos etapas consecutivas, una oral seguida de otra escrita. Sin embargo, como esta última ya había sido "ampliamente tratada", anunciaba que el "principal interés" de su propio estudio iba dirigido a "los orígenes y primera etapa de desarrollo", es decir, a la etapa oral. Las posteriores investigaciones sobre este campo han tomado la obra de Noth como punto de partida.

Es importante observar que estos investigadores no estaban interesados sólo en el problema de la composición del Pentateuco. Veían el método histórico-tradicional como un medio de elucidar cuestiones relativas a los orígenes históricos de Israel y de la religión israelita. Del mismo modo que Wellhausen y los críticos documentarios habían considerado la sucesión de los documentos J, E, D y P como un material apto para la reconstrucción de la historia religiosa del periodo *alfabetizado* tardío, también esta nueva generación de investigadores consideraba sus conclusiones histórico-tradicionales como material apto para la reconstrucción de la historia y la religión de las tribus israelitas en el periodo *anterior al cultivo de la escritura*, un periodo del que tenemos a nuestra disposición muy pocas evidencias. Para ellos, cada etapa del proceso de composición oral reflejaba algún tipo de evolución en la formación del pueblo de Israel o de sus creencias y prácticas religiosas. De este modo, sus estudios histórico-tradicionales han llegado a formar la base del moderno estudio histórico y religioso de los orígenes de Israel. Por

ejemplo, no es algo casual que el autor de la *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* fuese también el historiador que ya en 1930 había adelantado una nueva teoría sobre los orígenes de Israel como liga o "anfictionía" tribal (*Das System der zwölf Stämme Israels = El sistema de las doce tribus de Israel*) y que en 1950 publicaba la primera edición de una Historia de Israel en cuyos primeros capítulos eran combinados todos estos aspectos de su obra anterior para formar un todo coherente. Idéntica combinación de intereses se percibe en la obra de Alt y en la de Von Rad, de cuyas ideas se valió Noth.

Capítulo II
EL SIGNIFICADO DE "TRADICIÓN"

En este libro nos ocupamos solamente de la cuestión del proceso de composición del Pentateuco. Aunque, como ya hemos podido ver, no es posible separar totalmente esta cuestión de sus implicaciones *históricas* y *religiosas*, se trata de una cuestión que sólo puede ser resuelta con argumentos *literarios*, es decir, argumentos basados en el texto actual del Pentateuco. Más aún, si el Pentateuco debe ser usado como base de reconstrucciones históricas, la cuestión literaria (es decir, la cuestión de su composición) debe ser resuelta *en primer lugar*. En consecuencia, si el método histórico-tradicional resulta ser defectuoso, cualesquiera conclusiones basadas en él caen por tierra.

Sin embargo, primero es necesario descubrir lo que se pretende decir en los estudios del Pentateuco con los términos "tradición" e "historia de la tradición". Esto es especialmente importante porque, en el reciente estudio del Antiguo Testamento, estos términos han sido usados confusamente, con sentidos algo diferentes.

En el español contemporáneo común, se entiende por tradición una *costumbre* o una *creencia* transmitida en un grupo particular (como familia, iglesia, secta, sociedad, nación, pueblo o tribu) durante un considerable periodo de tiempo (generalmente durante varias generaciones), y que es aceptada y transmitida por cada generación a su respectivo sucesor. En este sentido, historia de la tradición de Israel equivale en gran medida a historia de la religión israelita, que es suma de las tradiciones religiosas de Israel. Los historiadores de la religión israelita usan el término generalmente en este sentido.

La mayor parte de las creencias o "tradiciones" religiosas existen independientemente de cualquier relato verbal que se pueda ofrecer de ellas. Es verdad que pueden ir asociadas a expresiones verbales particulares o a términos técnicos, pero no dependen de ellos. Por ejemplo, creencias religiosas como la santidad o la gloria de Dios, o la especial relación entre Dios e Israel, pueden ser expresadas verbalmente de dife-

rentes modos: hay que distinguir entre las creencias en sí y su formulación verbal. La tarea del historiador de la religión consistirá en estudiar esas distintas formulaciones verbales para definir la naturaleza de la creencia o "tradición" como tal. Sin embargo, no ocurre lo mismo con las tradiciones *históricas* (es decir, con tradiciones o creencias de un pueblo particular sobre supuestos *acontecimientos de la historia pasada*). De hecho, en este caso la tradición es totalmente verbal: es en sí misma una *narración*. En cierto sentido, este tipo de tradición es la forma de las palabras en las que está expresada, sin que pueda disociarse de ella.

Por esta razón, los términos "tradición" e "historia de la tradición" tienen un significado especial cuando son usados en relación con el tipo de narrativa que encontramos en el Pentateuco. Así, la obra de Noth titulada "Historia de las tradiciones del Pentateuco" es de hecho una historia de las *narraciones* del Pentateuco, es decir, de las *palabras* en que están formuladas esas tradiciones. Aunque se haya modificado la formulación concreta de esas narraciones gradualmente durante siglos de transmisión oral, y aunque sus contextos e incluso su significado puedan haber cambiado, queda todavía una *continuidad* en la formulación que, según Noth, posibilita hablar de la *historia* de un relato particular.

La tradición en el sentido general del término y la tradición en este sentido especial están por supuesto mutuamente relacionadas: las historias que Israel contaba sobre su pasado formaban parte de las *creencias* que había heredado. Sin embargo, al sopesar la pretensión de los historiadores de la tradición del Pentateuco de que es posible rastrear la historia de esos relatos a lo largo de un vasto periodo de transmisión oral, es importante tener en cuenta que la palabra "tradición" está siendo usada por ellos en ese sentido específico. Una cosa es rastrear la historia de las ideas o creencias religiosas estudiando textos religiosos antiguos, función del historiador de la religión; y otra muy distinta rastrear la prehistoria de los propios textos religiosos en su estado oral preliterario, pues requiere una técnica totalmente distinta. (Algunos investigadores alemanes las distinguen usando dos términos diferentes: *Traditionsgeschichte* (Historia de la tradición) para el estudio general de las creencias religiosas, y *Überlieferungsgeschichte* (Historia de la transmisión) para el estudio de las tradiciones narrativas). Aquí nos interesa la segunda de esas técnicas.

Capítulo III
ESTUDIO DE LA TRADICIÓN ORAL

En su intento de dar con la historia y evolución de las "tradiciones" narrativas del Pentateuco, los historiadores de la tradición, siguiendo a Gunkel, hicieron suyos los siguientes puntos:

1. Los relatos, al menos en sus rasgos principales, no son composiciones literarias ficticias, inventadas por los autores del Pentateuco escrito, sino que se basan en antiguos materiales que tenían a su disposición.
2. Ese material se conservaba en forma oral, no escrita.
3. En su mayor parte aparecieron en un periodo primitivo, en forma de breves relatos con una finalidad muy limitada.
4. Al transformar estos materiales en una sola narración continua, los escritores del Pentateuco no hicieron más que completar un proceso que había empezado en la etapa oral, bastante desarrollada ya cuando empezaron su tarea.
5. La primera etapa de este proceso, la oral, fue gradual y abarcó varios siglos.
6. En su forma final, el Pentateuco proporciona las claves suficientes para poder reconstruir este proceso en todas sus etapas, desde los relatos breves originales a su terminación.

Como puede verse, la tarea en la que se han empeñado los historiadores de la tradición es mucho más difícil de llevar a cabo que la iniciada por Wellhausen y los críticos documentarios, e incluso de naturaleza más hipotética. Los críticos documentarios trabajaban con algo concreto y tangible: el texto del Pentateuco tal como existe hoy. Aunque sus "documentos" (J, E, D y P) son hipotéticos en cuanto que no existen por separado como obras literarias y su existencia debe ser deducida, la mayor parte del material supuestamente contenido en ellos está presente en el Pentateuco en una forma virtualmente inalterada. La Hipótesis Documentaria es simplemente un intento de desenmarañar el texto existente: hacer ver que el material es compuesto y explicar el modo en que fue ordenado en su forma actual. Como ya se ha dicho, los críticos

documentarios no pensaban que fuese posible penetrar detrás del texto escrito para investigar un posible estadio preliterario en su evolución. Sin embargo, los historiadores de la tradición proponen precisamente hacer eso: creen que es posible penetrar detrás de la formulación actual y descubrir e identificar las formas primitivas del material, que ya no existen y de las que no hay evidencia directa. Esto sólo puede ser llevado a cabo a partir de algunos presupuestos todavía más fundamentales:

1. Que las tradiciones de Israel sobre su historia primitiva se originaron en circunstancias en las que resulta extremadamente improbable pensar en la composición de informes escritos;
2. Que el carácter y los procesos de la tradición oral y de la composición tal como los practicaron quienes compusieron y transmitieron por vez primera este antiguo material pueden deducirse comparándolos con la "literatura oral" de otros pueblos que ha sido estudiada por folcloristas modernos;
3. Que las tradiciones orales de este tipo, aunque sometidas a cierto grado de modificación en el curso de su transmisión, son capaces de reproducirse con relativa fidelidad durante un largo periodo de tiempo;
4. Que hay motivos para suponer que Israel tuvo una tradición de contar historias, que pudo haber sido el vehículo de la conservación de tales tradiciones;
5. Que, estudiando un texto escrito, es posible descubrir si se basa o no en una composición oral.

En la sección que viene a continuación consideraremos todas estas cuestiones.

LA TRADICIÓN ORAL Y EL USO DE LA ESCRITURA

Gunkel dio por sentada la validez de la Hipótesis Documentaria, según la cual las tradiciones del Pentateuco fueron puestas por escrito por vez primera en el siglo IX o VIII a.C. Posteriormente se revisó esta fecha: Von Rad situó al Yavista en el siglo X (periodo de David y Salomón) y Noth postuló la existencia de una sola fuente narrativa continua (G), que pudo haber sido redactada incluso antes, en el periodo que precedió al establecimiento de un estado nacional con Saúl y David. Sin embargo, todos estos investigadores dieron por sentado que los primeros informes escritos de las tradiciones habían ido precedidos por un largo periodo en el que se crearon las narraciones individuales, y en el que se transmitieron y evolucionaron sin el recurso a la escritura.

Como es bien sabido, la escritura se inventó y fue ampliamente usada por los pueblos civilizados del Próximo Oriente antiguo bastante

antes de que Israel apareciera en escena. Sin embargo, los estudiosos del Antiguo Testamento creían desde hace tiempo que, al menos hasta su establecimiento en Palestina, los antepasados del Israel histórico fueron tribus nómadas que vivían al margen de los centros de cultura, con los que tenían pocos contactos. En consecuencia, pensaban que estaba fuera de duda que podían haber estado familiarizados con el arte de la escritura.

Sin embargo, investigaciones más recientes han puesto de relieve que la teoría nomádica de los orígenes de Israel no ofrece un cuadro preciso de las condiciones sociales reales en el Próximo Oriente antiguo. Aunque actualmente no se ha alcanzado un consenso sobre la naturaleza concreta de la sociedad israelita y de la proto-israelita, se sabe que en el Próximo Oriente antiguo el supuesto régimen de dicotomía social entre las comunidades urbana y agrícola, por una parte, y las tribus de pastores, por otra, no es más que una falsa analogía a partir del nomadismo del Oriente Medio actual, que comparativamente constituye un fenómeno reciente.

Este dato recién adquirido por la investigación arqueológica y sociológica ha llevado a reconsiderar lo que dicen las narraciones del Pentateuco, especialmente las del Génesis. Ahora han reconocido los investigadores que estas historias en modo alguno representan a los patriarcas llevando una vida verdaderamente nómada. Aunque a menudo son descritos viviendo en tiendas y haciendo largos viajes (¡si bien siempre con un propósito específico!), son sobre todo representados como granjeros ya establecidos que practicaban la agricultura (Gn 26,12), propietarios de esclavos y de rebaños, en contacto con los centros urbanos. Algunos investigadores actuales (Mendenhall, Gottwald) han propuesto incluso que los israelitas no inmigraron a Palestina, sino que fueron campesinos cananeos que se levantaron contra el gobierno de las ciudades-estado locales y fundaron su propia sociedad libre.

Sea cual sea su origen, la probabilidad de que los israelitas formaran parte desde el principio del mundo civilizado del Próximo Oriente antiguo debilita en gran manera la idea de que fueran durante mucho tiempo incapaces de poner por escrito sus tradiciones. La escritura con fines literarios era conocida por los cananeos y los fenicios desde tiempo atrás, como puede deducirse de las tablillas de Ugarit (siglos XV o XIV). Más aún, el autor de la historia egipcia de *Wen-Amón* (siglo XI a.C.) describe al príncipe de Biblos consultando los "libros de los días de sus padres", en los que se informaba de las relaciones pasadas entre Biblos y Egipto: un dato egipcio de la práctica establecida en Fenicia de poner por escrito acontecimientos del pasado. Además, las inscripciones

proto-semíticas escritas por obreros semitas en el Sinaí indican que, a mediados del segundo milenio a.C., el conocimiento de la escritura ya no estaba restringido a una limitada clase de escribas. Esta y otras pruebas que podríamos aducir *no demuestran* que las narraciones del Pentateuco fuesen de hecho escritas en un periodo primitivo; pero ahora resulta difícil defender que *tuvieran que* experimentar un largo proceso de transmisión oral en base a una supuesta ignorancia de la escritura.

Un caso algo distinto de transmisión oral fue presentado por un grupo de profesores escandinavos (Nyberg, seguido por Birkeland, Nielsen y Engnell). Éstos rechazaron globalmente la aproximación literaria a la cuestión de la composición del Pentateuco, incluida la Hipótesis Documentaria: "El Antiguo Testamento escrito es una creación de la comunidad postexílica: de lo que existía anteriormente sólo una pequeña parte se conservaba por escrito" (Nyberg, p. 8). Según esta teoría, el periodo de transmisión oral continuó varios siglos después de lo que había supuesto Gunkel.

Esta hipótesis se basaba no en el supuesto carácter iletrado de los israelitas, sino en el punto de vista de que, en todo el Próximo Oriente antiguo y en otras muchas civilizaciones, la escritura jugó un papel más bien insignificante en la vida del pueblo hasta épocas comparativamente recientes, y estuvo restringida a una reducida clase de escribas y usada sólo con fines muy concretos, como la redacción de documentos administrativos y la conservación de importantes textos religiosos y de leyes. Un material como el de las narraciones del Pentateuco no pertenecía a ninguna de esas dos clases, y por tanto habría carecido de interés para los escribas de la corte o del templo. Por eso, en una época de relativo alfabetismo sólo podían haber sido conservadas mediante transmisión oral. Sólo cuando la vida nacional se vio amenazada por importantes crisis, con el subsiguiente peligro de que se perdieran esas tradiciones, se empezaron a poner por escrito. En el caso de Israel, una crisis de esas características fue el desastre del 587 a.C. y la consiguiente desintegración de la vida normal. Estos profesores insistían con decisión en la sorprendente memoria de la gente "oriental", que, después de haber transcurrido muchísimo tiempo, eran capaces de recitar largas composiciones sin la ayuda de textos escritos.

El carácter improbable de esta teoría ha sido señalado por Widengren, Mowinckel, Van der Ploeg y otros. Expondremos brevemente sus ideas. Para empezar resulta exagerada la relativamente poca importancia que dan los defensores de la teoría a la escritura y a su uso en el Próximo Oriente antiguo, aparte de que no desarrollan sus argumentos. Hay muy poca evidencia directa de la existencia de un largo

periodo de transmisión oral que precediera a los textos literarios de esa región, si bien no podemos considerarlo totalmente improbable; y aunque numerosos textos se hayan conservado sólo en copias relativamente tardías, normalmente no es posible determinar con precisión cuándo fueron puestos por escrito por vez primera. Más aún, la práctica de recitar de memoria obras literarias no excluye la posibilidad de que tales obras existiesen ya en forma escrita: el *Qur'an* es un buen ejemplo de lo que queremos decir. Carecemos de medios que nos permitan decir si las narraciones del Pentateuco fueron consideradas dignas de ser puestas por escrito ya en una etapa primitiva: se trata de ejemplares únicos entre la literatura del Próximo Oriente antiguo que ha llegado hasta nosotros, y, si en realidad son muy antiguas, sorprendería que no hubiesen adquirido un considerable estatus como importantes obras religiosas ya en un estadio primitivo, pues de otro modo resultaría difícil explicar el alto rango que se les concedió más tarde. El punto de vista de que durante largo tiempo sólo fueron tenidas por cuentos populares es un presupuesto que necesita ser probado. Las comparaciones con material escrito de otros periodos, como la literatura rabínica, son de dudoso valor debido a sus diferentes presupuestos: las tradiciones rabínicas, por ejemplo, fueron al principio transmitidas oralmente en el seno de una sociedad de tradición literaria por razones muy especiales.

Es, por tanto, legítimo concluir que la hipótesis que sostiene la existencia de un largo periodo de tradición y transmisión orales de las narraciones del Pentateuco que precediera a los primitivos textos escritos, al margen de que tal hipótesis sea válida o no, no puede establecerse ni aduciendo que los primitivos israelitas desconocían la escritura ni basándose en teorías de un uso restringido de la escritura en las sociedades con tradición literaria. El hecho de que la escritura estuviese más extendida en Israel de lo que se pensó en un principio no prueba, sin embargo, que el Pentateuco fuese escrito en una fecha antigua: simplemente significa que dicha fecha deberá ser determinada por otras vías.

EL USO DE MODELOS EXTRANJEROS

Las ideas de Gunkel relativas a la naturaleza de las historias del Génesis se basaban en los modelos de las sagas europeas, que él consideraba típicas de los pueblos pre-literatos en general, al margen de consideraciones de lugar y tiempo. Esta idea de un modelo universal de narrativa oral ha seguido constituyendo un rasgo básico de los estudios del Pentateuco hasta nuestros días.

Este modelo particular, que fue reforzado por las "leyes épicas" formuladas por Olrik en 1908, ha predominado durante mucho tiempo. Su influencia se puede rastrear en las obras de Von Rad (1938), de Noth (1948) y de escritores posteriores. Más tarde la atención se centró en las comparaciones con las primitivas sagas de Islandia, cuyas afinidades con las historias patriarcales fueron sugeridas por primera vez por Jolles. La influencia de Jolles se percibe especialmente en la obra de Westermann (1964), que interpreta esas historias como "historias familiares" (*Familiegeschichten*) del mismo tipo que las "sagas familiares" islandesas. Recientemente se han hecho uso de otros modelos, especialmente de los poemas homéricos y de la épica medieval (de origen oral, según se pensaba), así como de la moderna "literatura oral" de Yugoslavia, Africa y otros lugares.

Este uso de modelos tomados de culturas tan alejadas del antiguo Israel plantea serias cuestiones metodológicas:

Sage, saga y sagn

Lo primero que hay que hacer es abordar algunos problemas de terminología. El principal problema es la confusión entre la palabra alemana *Sage* y la *Saga* de las lenguas escandinavas.

El término alemán *Sage* (plural *Sagen*) tiene un amplio uso popular, no muy bien definido, que Gunkel adoptó específicamente en su sentido popular. Olrik, cuya obra abordaremos después, lo usó también en ese sentido impreciso: lo identificó con la "narración popular" (*Volksdichtung*), en la que incluía material de numerosos y distintos tipos, tanto en prosa como en poesía: mitos, canciones, historias de héroes y leyendas locales. Usó también el término "épica" como equivalente de *Sage*: sus "leyes épicas" pretendían, según sus propias palabras, definir el modo en que el "Volk" se expresaba a sí mismo a través del lenguaje.

Posteriormente el término *Sage* ha sido usado en un sentido más restringido, con referencia al cuento popular, que se propone conservar los recuerdos de acontecimientos reales del pasado, en contradistinción del *Märchen* (término usado por los hermanos Grimm, que podemos traducir por "cuento maravilloso"), que narra sucesos maravillosos en un mundo de fantasía y que no tiene pretensiones de realidad objetiva. Sin embargo, incluso con este sentido restringido, *Sage* sigue siendo un término de amplio espectro, y su continuo uso en los estudios del Pentateuco es desafortunado, pues tiende a ocultar importantes diferencias entre un tipo de material y otro. Su equivalente noruego y danés es *sagn*.

En las lenguas escandinavas existe también la palabra *saga*. Aunque etimológicamente están relacionadas *sagn* y *saga* (también la alemana *Sage*), las palabras tienen significado totalmente distinto. El significado de *saga* es muy específico: se refiere a una clase de obras *literarias* (e.d. escritas) compuestas del siglo XIII al XV d.C., que se refieren *inter alia* a la colonización de Islandia entre los siglos X y XI. Como veremos después, se discute la cuestión de si las *sagas* se basan en tradiciones orales de la época de los acontecimientos que describen, y en caso afirmativo, hasta qué punto. Vemos, pues, que no sólo *no* equivalen a las *Sagen* alemanas, sino que en cualquier caso, en su forma actual, se trata de obras literarias, no orales.

La confusión general entre *Sage* y *saga* es comprensible pero desafortunada. Ocurre con frecuencia en las traducciones de obras alemanas y escandinavas a otras lenguas. Los intentos de evitar la confusión traduciendo *Sage* por "leyenda" no acaban de evitarla, pues "leyenda" tiene también otros significados. En el lenguaje corriente, leyenda significa generalmente relato sobre el pasado de dudoso valor histórico, mientras que, en sentido propio, denota principalmente una obra medieval sobre vidas de santos (p.e. *La leyenda dorada*). Lo mejor es prescindir de él.

En este libro dejaremos sin traducir los términos *Sage* y *saga*. No usaremos la palabra noruega *sagn*, que equivale exactamente a *Sage*.

Las "leyes épicas" de Olrik

Axel Olrik no fue un especialista en Antiguo Testamento, sino un folclorista danés. Sus investigaciones le llevaron a formular la hipótesis de que las "narraciones folk" de una gran variedad de pueblos manifiestan las mismas características formales: es decir, aunque puedan ser diferentes los temas tratados, esas narraciones están construidas siguiendo el mismo esquema y usan los mismos recursos en su presentación de los personajes y de la acción. No pretenden retratar la vida cotidiana, sino crear por sí mismas un "mundo de la *Sage*". La notable persistencia de su modelo común se debe a que el "hombre primitivo" (expresión de Olrik) comparte una mentalidad común, cuyos limitados recursos intelectuales "constriñen la libertad de composición de un modo totalmente distinto y más rígido que en nuestra [e.d. moderna] literatura". Aunque es cierto que existen *algunas* diferencias entre las formas de *Sage* de los distintos pueblos, se trata simplemente de "variaciones dialectales" de un modelo común.

Olrik abordó este tema en diferentes ocasiones. En su primer artículo

(publicado en danés en 1908, con una versión alemana ligeramente modificada de 1909) limitó sus ejemplos a las tradiciones orales europeas: *saga* noruega, mitologías griega, escandinava y teutónica, y cuentos heroicos como la *Chanson de Roland*, aunque consideró que sus "leyes" tenían una amplia aplicación. En un estudio más amplio publicado en 1921 en danés, aparecido en un manuscrito que dejó inacabado a su muerte, incluyó un capítulo sobre los relatos patriarcales del Génesis, en el que decía que también en éstos se revela la aplicabilidad de las leyes épicas. Su estudio del Génesis se había inspirado en la lectura de la tercera edición del comentario de Gunkel al Génesis, que a su vez había sufrido la influencia del anterior estudio de Olrik.

Es una pena que la presentación que hace Olrik de sus leyes sea oscura e inconsistente, razón que ha inducido a confusión a muchos especialistas (tanto del Antiguo Testamento como de otros ámbitos) que intentaron usar su obra. No existe tabulación ni enumeración de leyes en el tratamiento del tema. Algunas parecen variantes o cuasi-variantes de otras; las hay que aparecen como alternativas, casos especiales e incluso excepciones a la regla general. Por otra parte, la misma ley puede aparecer con diferentes nombres o con distinta formulación en diferentes apartados. Existen también algunas diferencias entre el artículo de 1909 y el libro de 1921, especialmente en el número de leyes propuestas: en aquel hay unas doce o trece, mientras que en el libro se elevan a catorce o dieciséis; además no todas éstas coinciden con las de 1909. En total Olrik formuló unas veinte o veintiún leyes. Tal es la confusión en este punto que algunos estudiosos (p.e. Van Seters 1975, p. 160) encuentran sólo diez, mientras que otros (p.e. McTurk) enumeran, y cuentan con, veinte. Sin embargo, la discrepancia se debe en parte al hecho de que muchos escritores sobre el tema parece que sólo conocen el artículo de 1909, que no presenta las más maduras conclusiones de Olrik.

En vista de su importancia para nuestro propósito, presentamos aquí las leyes en su forma más desarrollada, pero no en el mismo orden que en cualquiera de los escritos de Olrik. Su propia presentación parece no tener interés en una disposición sistemática o incluso en la consistencia. Aquí las leyes han sido agrupadas bajo cabeceras más bien generales y reformuladas por mor de la claridad, aunque hemos conservado entre corchetes los nombres que les dio el propio Olrik.

Leyes de Olrik

Características estructurales generales. Un relato oral

1. tiene una estructura clara y selecciona sólo los aspectos de la vida real

que sirven directamente para su propósito (*ley de la claridad o de la disposición clara*);

2. tiene una unidad de intriga que desemboca naturalmente en una simple acción conclusiva; cada detalle contribuye al desenlace (*ley de la unidad [épica] de la intriga*);
3. puede sin embargo, excepcionalmente, narrar dos o más episodios si son esenciales para describir los personajes principales (*ley de la unidad ideal de la intriga*; esta estructura, sin embargo, responde a un ulterior desarrollo y es fruto de una "reflexión" más madura);
4. evita información que no sea directamente relevante para la intriga (*ley de la lógica del relato oral*);
5. emplea la técnica del aumento de la tensión mediante una serie (generalmente tres) de acciones cada vez más impresionantes: p.e. tareas más difíciles, acontecimientos o acciones más extraordinarios (*ley de la progresión*);
6. se mueve en línea recta, sin referencias retrospectivas a acontecimientos previos y, al menos que lo requiera la intriga, sin cambios de escena (*ley de la continuidad directa de la intriga*);
7. destaca principalmente el segmento final de una serie de personajes o acontecimientos (*ley del énfasis final*). (A veces se observa un énfasis *inicial* sobre alguno de los personajes, no necesariamente el más importante en términos de acción, sino el más importante desde el punto de vista *formal*, p.e. un rey);
8. no se sumerge inmediatamente en las tensiones de la intriga, sino que empieza con calma, partiendo de una situación estática hasta llegar a una de emoción (*ley de apertura*);
9. no termina bruscamente cuando la acción ha llegado a su desenlace, sino que termina con la vuelta a la tranquilidad (*ley de cierre*).

Características estructurales internas. Un relato oral

10. ofrece una descripción clara y vivaz de cada episodio, y relaciona a los personajes con acciones intensamente memorables (*ley de la lucidez plástica o de las escenas vivas*);
11. usa el artilugio de la repetición o de la cuasi-repetición para realzar la importancia de un discurso, una acción o cualquier tipo de información (*ley de la repetición*);
12. presenta acontecimientos o personajes similares, de modo que les confiere un paradigma común (*ley del paradigma*);
13. tiene predilección por el número tres respecto a los personajes, objetos y acontecimientos sucesivos (*ley del tres*).

Caracterización. Un relato oral

14. se interesa sobre todo por un solo personaje (*ley de la concentración en el personaje central*);

15. tiene sólo dos personajes principales, aunque puede haber otros menores (*ley de los personajes principales*);
16. sólo introduce dos personajes en cada escena o episodio (*ley de los dos en escena*);
17. presenta muy pronto al personaje principal, antes de introducir en escena a otros (*ley de prioridad del personaje principal*);
18. realza el contraste de cualidades y acciones de los dos personajes que aparecen en una escena (*ley del contraste*);
19. no describe directamente personas o cosas, sino que revela su apariencia y carácter exclusivamente a través de las acciones (*ley de restricción a la acción*);
20. presenta dos personajes que aparecen como pareja o en roles similares, con una descripción menos llamativa que cuando se trata sólo de un personaje (*ley de los 'mellizos'*).

Lo primero que hay que destacar es que todas estas "leyes" se interesan sólo por las características *formales*: no están interesadas por los temas o los contenidos de las historias, sino sólo por el modo en que se narra, es decir, se centran en los "arturos" dejando casi al margen la mentalidad "primitiva". Por tanto, según el punto de vista de Olrik, la falta de paralelos temáticos entre los relatos de diferentes pueblos no invalida en modo alguno la aplicación de las leyes.

Un rasgo desconcertante de las leyes es que Olrik parece haber mezclado dos tipos de criterios totalmente distintos, sin distinguirlos: mientras algunas leyes parecen especificar ciertos rasgos *esenciales a toda* narración oral, otras no lo hacen. Por ejemplo, leyes como la de la claridad o la disposición clara (número 1 en el esquema superior), la de la unidad de la intriga (2), la de la lógica del relato oral (4), la de la continuidad directa de la intriga (6), la de la repetición (11) y la de dos en escena (16) se refieren a características de primer orden, que parecen ser esenciales, mientras que por otra parte las de progresión (5) y sobre todo la del número tres (13) y la de los mellizos (20) no pueden en modo alguno aplicarse a *toda* narración oral: muchas intrigas no facilitan la introducción de tales rasgos. Podemos suponer que, al incluir éstos, Olrik sólo pretendía decir que, *cuando* aparecen, nos encontramos ante algo característico de la mentalidad que produce *Sage*. La mezcla que hace Olrik de dos tipos distintos de criterios en una sola categoría (con el uso de un término tan poco comprometedor como "ley" [*Gesetz*]) dificulta su uso como criterios (una dificultad de uso que se puede aplicar a otras literaturas distintas del Antiguo Testamento).

Aunque las leyes de Olrik han sido sistemáticamente aplicadas, a pesar de la dificultad mencionada, a otras literaturas (p.e. McTurk en su

análisis de la historia de Cynewulf y Cyneheard en la Crónica Anglosajona y su posible parecido con las *sagas* de Islandia), es notorio que no haya habido un intento sistemático de aplicarlas a los relatos del Pentateuco. Como veremos después, los principales estudios de los relatos del Pentateuco a partir de la época de Gunkel han hecho un uso *esporádico de algunas* de ellas en el estudio de narraciones selectas (Van Seters especialmente las resumió en diez encabezamientos [1975, pp. 160-161] y las aplicó a un grupo de relatos del Génesis), pero haría falta un estudio *completo de todas* las narraciones del Pentateuco a partir de esas leyes para establecer si, y en qué medida, pueden aplicarse a esas narraciones los criterios de Olrik. Aquí no podemos emprender ese estudio, pues requeriría una monografía aparte.

El uso de las leyes de Olrik en el estudio del Pentateuco

Para valorar la aplicación de las leyes al estudio del Pentateuco es necesario abordar tres cuestiones:

1. ¿Son las leyes de Olrik criterios válidos para la identificación de la tradición oral (*Sage*)?
2. ¿Cómo deberían ser aplicadas?
3. ¿Hasta dónde se ajustan (si es que lo hacen) esos criterios a los relatos del Pentateuco?

1. *¿Son válidas las leyes de Olrik*? La mayor parte de los especialistas del Antiguo Testamento a partir de Gunkel han dado por supuesto que las leyes de Olrik son universalmente aceptadas por los folcloristas y que no se pueden cuestionar; y las han usado para sustentar su punto de vista de que muchas (por lo menos) narraciones del Pentateuco nacieron como Sage. Sin embargo, con posterioridad, especialmente después de que Van Seters utilizase esas leyes para criticar más que para defender ese punto de vista, algunos han empezado a manifestar sus dudas respecto a su validez o relevancia. El hecho es que, en el estudio del folclore y de las áreas afines durante los ochenta años que han seguido a su primera formulación, las "leyes" han tenido diversa fortuna. Sin embargo, después de un periodo de desprecio y crítica relativos, se percibe una decidida tendencia hacia su rehabilitación como criterios válidos para evaluar la posibilidad de existencia de fuentes orales tras los textos escritos. A. Dundes, en su obra *The Study of Folklore* (1965), publicó la primera tradición inglesa del artículo de Olrik de 1909, y en su introducción a la traducción comentaba que los hallazgos de Olrik han "resistido la crítica de años pasados" y opinaba que "seguirán entusiasmando a cada generación de folcloristas" (p. 129). Desde entonces ha ido en aumento el uso de esos criterios en los estudios especializados, p.e. los de McTurk (1981) y T. Hunt (*Studia Celtica*, 1973, pp. 107-120).

Los estudiosos del Antiguo Testamento no siempre han estado bien informados (o incluso convencidos de la necesidad de estar bien informados) del estado actual de la cuestión. Cazelles, por ejemplo, en una recensión de la obra de Van Seters (1975), restaba importancia a las "leyes" para el estudio del Génesis con referencia a "los criterios de A. Olrik, cuya aplicación dejamos a Van Seters que la discuta con los folcloristas" (*VT* 28 [1978], p. 249). Por su parte, A. de Pury, en su recensión del mismo libro, comentaba: "Esta virtual canonización de los criterios de Olrik es uno de los mayores puntos débiles de la obra de Van Seters... Después de todo, las doce páginas escritas por Olrik en 1909 no son la última palabra sobre el tema" (*RB* 85 [1978], p. 605). Evidentemente De Pury no conocía la obra posterior de Olrik ni el hecho de que el artículo de 1909 fuese considerado digno de una traducción inglesa en 1965. De todos modos, sigue en pie la cuestión de la validez *universal* de dichas leyes. Con excepción de los estudios sobre el Pentateuco, parece que se ha estudiado poco su aplicabilidad a las tradiciones no europeas.

2. *¿Cómo podrían ser aplicadas*? La aceptación de las leyes de Olrik como descripción válida de la naturaleza de la *Sage* (o al menos de *Sagen* particulares de los pueblos europeos, por las que originalmente se interesaron) no justifica necesariamente por sí misma todos los usos a los que han sido sometidas. Como ya se ha observado, y a pesar de la observación de Olrik, no se trata realmente de "leyes", sino más bien de indicaciones de los rasgos que *pueden* aparecer en una *Sage* y que no tienen por qué aparecer necesariamente en *cada Sage*. Aunque, combinadas con otros criterios, pueden ser útiles para detectar la presencia en textos escritos de *técnicas* que derivan *en definitiva* de la composición oral, los rasgos a los que prestan atención son demasiado generales en unos casos y demasiado precisos en otros. Por esta razón resulta muy aleatorio usarlas como criterios para el propósito más específico de determinar si un relato particular tuvo su origen realmente en la tradición oral.

La definición que ofrece Olrik de *Sage* es demasiado amplia para un análisis preciso. Y a decir verdad, algunas de estas "leyes" (p.e. las relativas a la disposición clara, la progresión, apertura, desenlace y concentración en un personaje principal) pueden encontrarse en casi todo tipo de literatura narrativa, incluida la novela moderna. Probablemente resultará útil aplicar esas "leyes" a amplios cuerpos o colecciones de literatura, sobre todo cuando se puede presumir, al menos con un fuerte grado de posibilidad, que tienen un origen oral; e incluso en este caso, aunque puedan servir para confirmar esa impresión, no podrán probar suficientemente su adecuación por sí mismas. No hay razones por las que las convenciones y técnicas de la composición oral no pudieran haber sido aplicadas en composiciones directamente escritas; y si tales obras fueron compuestas por escritores en cuyo tiempo todavía era una realidad viva la tradición oral, es muy probable que hubiesen empleado técnicas orales (ver Culley 1976, pp. 28-30). Incluso el propio Olrik

admitía que *algunas* composiciones escritas revelan la influencia de *algunas* de esas leyes, aunque prescindió de este fenómeno como algo excepcional (1921, p. 81).

3. *¿Se adaptan las leyes de Olrik a las narraciones del Pentateuco*? Gunkel (1901a, especialmente la 3ª ed.) se apoyó decididamente en ellas, usando al menos catorce (aunque en diferentes contextos) como criterio para defender su tesis de que las narraciones del Pentateuco eran fundamentalmente *Sage*: las leyes de la claridad, de la unidad épica de la trama, de la progresión, la continuidad directa de la trama, apertura y cierre, lucidez plástica, repetición, paradigma, concentración en el personaje principal, dos personajes principales, dos en escena, contraste y limitación a la acción. El propio Olrik, en su estudio de algunas narraciones selectas del Génesis (1921, pp. 128-142), llegaba a una conclusión parecida. Gunkel insistió con fuerza en que los futuros estudiantes de narrativa del Antiguo Testamento deberían hacer uso de estas "leyes universalmente válidas".

   Sin embargo, a pesar de su convicción general de que "el Génesis es una colección de *Sagen*", Gunkel reconocía que no todas las narraciones del Génesis (prescindiendo del material P) se acomodan de hecho a las leyes de Olrik. Habría que explicar esto en parte por las modificaciones a que se vieron sometidas las *Sagen* originales en el curso de su transmisión y por los efectos de su combinación en amplios complejos narrativos. Pero Gunkel admitía también que algunas narraciones carecieron desde el principio de los rasgos característicos de la *Sage*. Distinguió entre varios tipos de relato, que dispuso en orden empezando por las *Sagen* "muy antiguas" (uralte), pasando por otras más tardías y complejas (*ausführliche*), p.e. Gn 24, para terminar con las narraciones altamente sofisticadas (*Kunstwerke*), como la historia de José, a la que dio el nombre de *Novelle*. Sostenía que cada tipo representaba una etapa de progreso cultural: una creciente libertad de expresión superó poco a poco las limitaciones mentales que habían dado origen a las simples *Sagen*. No aplicó a estas últimas composiciones las leyes de Olrik. Sin embargo, Gunkel insistió en que también habían sido compuestas oralmente.

Si Gunkel se vio obligado a reconocer que no todas las narraciones del Génesis se acomodan al carácter de la *Sage* tal como es definida por Olrik, recientemente Van Seters ha llegado a conclusiones más negativas en su estudio de los materiales relativos a Abrahán (1975). Es importante observar que Van Seters aceptó totalmente la validez de las leyes de Olrik; lo que cuestionaba era su aplicabilidad a las narraciones en cuestión. Así concluyó que sólo unos pocos relatos sobre Abrahán (especialmente Gn 12,10-20 y 16,1-12) se ajustan a ellas. Hasta cierto punto, la propia dificultad de interpretar las leyes de Olrik es la causante de que de la aplicación de los mismos criterios al mismo material se llegue a conclusiones tan diferentes. El estudio de Van Seters ha sido criti-

cado en varios aspectos; pero su aplicación de las leyes al material del Génesis todavía espera ser refutada.

Hay otro aspecto importante que necesita ser abordado desde el punto de vista de la valoración de la historia de la tradición. Gunkel, como ya hemos recordado arriba, estableció una distinción entre *Sagen* "muy antiguas" y "tardías". ¿Cuál es la edad del folclore? Presumiblemente pudo crearse en cualquier momento en que existía una tradición oral viva; y (aunque el propio Gunkel creía lo contrario) la tradición oral no termina necesariamente con la llegada de una sociedad alfabetizada. Las leyes de Olrik pueden no ayudar a determinar la *edad* de un relato particular: la idea de Gunkel de una progresión lineal de la cultura marcada por una serie de etapas en la evolución de la *Sage*, que desembocaba en una composición más "artística" (*Kunstwerk*) constituye una visión simplista, que no tiene en cuenta las complejidades de las sociedades preliterarias, e incluso de las literarias. Van Seters, al tratar la escasa cantidad de folclore que se detecta en el Génesis, ponía de relieve la debilidad de esa perspectiva: "Los narradores de la tradición escrita tuvieron acceso en vida a grandes bloques de folclore, que pudieron haber usado de distinto modo, sin que ninguno de ellos tuviera un carácter muy primitivo. La aplicación de las leyes de Olrik puede ser útil para entender las fuentes de un narrador y su estilo de composición, pero sin que pueda aportar mucho a la historia de la tradición" (1975, p. 161). Y en otra parte: "El grado de tradición oral que reflejan los relatos puede explicarse totalmente por el uso de formas y motivos del folclore a las que tuvo acceso la cultura israelita a lo largo de su historia y no sobre todo por el material depositado durante el periodo preliterario" (p. 309). Si esto es así, la conclusión resulta inevitable: "La noción expresada por Noth con tanta frecuencia y ardor de que detrás de la forma literaria actual se esconde una larga y compleja historia de la tradición... es completamente infundada" (p. 310).

Jolles y las sagas de Islandia

En una obra titulada *Einfache Formen* ("*Formas simples*") (1930), A. Jolles propuso un método algo distinto para comparar las narraciones e historias del Pentateuco y las de otras culturas. El método ha ejercido y sigue ejerciendo considerable influencia entre los especialistas del Antiguo Testamento. Por "formas simples" entiende Jolles formas breves del lenguaje que surgen con naturalidad y de forma anónima en las sociedades primitivas, que todavía no han tomado conciencia de la posibilidad de un uso artístico de las palabras. Existieron distintas "formas simples", tanto en prosa como en forma poética. Jolles trató de distin-

guir éstas principalmente no por sus características externas, sino aislando su "forma de pensar" (*Geistesbeschäftigung*) fundamental.

Entre los tipos narrativos de "forma simple" Jolles habló de mito, *Märchen* (cuento maravilloso) y *Sage*. Sin embargo, su forma de entender la *Sage* era muy distinta de la forma habitual de entender el término, y mucho más restringida en su propósito. Pensaba Jolles que la *Sage*, como ocurre con otros tipos de "forma simple", no existe en su estado puro original, y que debe ser descubierta mediante un estudio cuidadoso de la literatura escrita posterior, que ha difuminado en gran medida su carácter original. Pero pensaba que, tras la superficie de los textos escritos, es posible descubrir la "forma interna" o "mundo espiritual (e.d. intelectual)" que dio origen a la forma simple de la *Sage* en la que se basan las versiones posteriores.

Aunque Jolles encontró en las antiguas fuentes griegas y germánicas algunos ejemplos de relato que reflejan ese "mundo espiritual", basó su reconstrucción principalmente en las *sagas* "familiares" noruegas, cuyas características estableció con gran detalle. Estas se conservan actualmente en una gran colección de textos medievales; pero Jolles creía que éstos se basaban en una larga tradición oral que se remonta al periodo que describen: el de la ocupación de Islandia por pequeños grupos de inmigrantes procedentes de otras partes de Escandinavia en los siglos X y XI d.C.

Las *sagas* noruegas comprenden dos o tres grupos distintos; pero Jolles pensaba que el grupo más antiguo, que influyó en el desarrollo de los otros, era el de las llamadas "*sagas* familiares". En éstas, la familia constituye el único centro de interés: por entonces no existían estado nacional ni instituciones, ni política nacional ni historia "oficial": la familia individual seguía siendo la unidad social básica, viviendo de su propia autosuficiencia, una vida "autárquica" con muy pocos contactos. Los individuos cuyas acciones son conmemoradas en las *sagas* familiares actúan en consecuencia en pro de los intereses de sus familias, y las relaciones descritas son siempre familiares. Fue pues la familia la que determinó el "modo de pensar" manifiesto en estas *sagas*. Jolles elencó varios temas característicos: orgullo por los antepasados, posesiones familiares y derechos hereditarios, lealtad familiar y venganza de sangre, aunque también odios y enemistades heredados entre familias, raptos de esposas, adulterio e incesto. Estos cuentos habían sido conservados y transmitidos oralmente de una generación a otra durante varios siglos por grupos posteriores que creían que eran historias de sus propios antepasados. De este modo, la "historia familiar" coincidía con la historia tribal. Se conservó porque se creía que compendiaba las

características, lealtades e intereses que la tribu consideraba esencialmente suyas y que sus miembros se esforzaban por emular y conservar. Al propio tiempo se tomaban medidas para no apartarse de estas normas, que también eran recordadas en las *sagas*. Como ya antes de su puesta por escrito las *sagas* habían sido adaptadas para que sirvieran de modelo y advertencia a futuras generaciones, su forma original no puede ya ser reconstruida en detalle: sólo se pueden distinguir huellas de su "forma de pensar" original. Eventualmente las *sagas* adquirieron un carácter conscientemente estético o artístico, así como literario.

La influencia de Jolles en la investigación del Pentateuco puede rastrearse en dos páginas (87-88) en las que, aun no siendo un especialista en Biblia, habla de las narraciones patriarcales del Génesis como afines a las *sagas* noruegas o de otras latitudes. Pensaba que también pertenecen a un tipo de literatura en la que "todo un pueblo es concebido como una familia y se concibe a sí mismo como tal". Aparecen además numerosos temas e intereses idénticos: por ejemplo, "la ofrenda de un hijo como la más terrible prueba imaginable" para un padre (alusión al "sacrificio" de Isaac a manos de Abrahán y al de Ifigenia a manos de Agamenón); la importancia de la bendición paterna, que "conserva su poder durante generaciones"; el "dios de los padres" (alusión a Alt); la lealtad entre hermanos, pero también la envidia y las peleas entre hermanos y otros miembros de la familia; y una serie de personajes virtualmente confinados a la familia inmediata: padres, madres, hijos, hijas, hermanos y hermanas. Pensaba asimismo que las genealogías del Génesis apuntan en la misma dirección: representan al pueblo israelita como descendiente directo de los "héroes" Abrahán, Isaac y Jacob a través de doce hermanos, esquema que sirve para confirmar la identidad de la noción de tribu y la de familia, así como la importancia del legado familiar. Jolles sugería también que la diferencia de carácter e intereses entre los relatos del Génesis y las "historias" nacionales y políticas centradas en torno a la familia de David (en 2 Samuel y 1 Reyes) se corresponde con la existente entre "las *sagas* familiares y las *sagas* de 'reyes' de Islandia". Pensaba que las nacionales eran posteriores y que reflejaban un estilo de vida mucho más organizado.

La teoría de Jolles ha sido usada de muy distintos modos por los estudiosos del Antiguo Testamento. Su influencia puede percibirse claramente en la obra de dos importantísimos historiadores de las tradiciones del Pentateuco, Von Rad y Noth. Éste, que reconoce específicamente la deuda contraída con Jolles, afirmaba que las *sagas* de Islandia suministran el mejor modelo para entender el "modo de pensar" manifestado por las historias del Pentateuco, y concluía diciendo que éstas, lo mismo que

aquellas, se basan en tradiciones orales transmitidas desde la época tribal que precedió a la formación del estado nacional (1948, p. 47 y nota 152). También Von Rad (1956, p. 23 nota 1) cita a Jolles en apoyo de la distinción entre *Sage* y literatura histórica en Israel, distinción que ya había formulado con anterioridad en su obra sobre los comienzos de la escritura histórica en Israel (1944). Sin embargo, ninguno de los dos prestó atención a las implicaciones de la teoría de Jolles para la cuestión del posible contenido histórico de los relatos originales, de los que tenían un punto de vista muy negativo.

Esta cuestión fue planteada y ampliamente estudiada por Westermann (1964; 1981). Estaba interesado en la cuestión de si el "estilo de vida" reflejado en las historias patriarcales se corresponde de algún modo con la realidad histórica. Por una parte, no estaba conforme con la visión negativa de Gunkel y de sus seguidores Von Rad y Noth, que habían concedido poca importancia a esa cuestión; pero tampoco estaba inclinado a aceptar la confiada valoración positiva del valor histórico de esos relatos ofrecida por Albright y su escuela, que pretendían que los datos arqueológicos confirmaban su opinión. Pensaba más bien que los relatos patriarcales eran típicas "historias de familia" del tipo descrito por Jolles: es decir, que aunque no puedan ser considerados informes históricos, conservan sin embargo, a pesar de su tardía puesta por escrito, una descripción digna de confianza de una sociedad real, particular, perfectamente definible, en la que la familia autosuficiente y "autárquica" había determinado el entero "mundo" de sus miembros.

Una de las consecuencias del punto de vista de Westermann, si hubiera de ser aceptado, es que debería ser abandonado el uso del término *Sage* como término genérico para describir todas las narraciones del Pentateuco como bloque. De hecho, Westermann recomendó que se evitase ese término por ser tan vago que inducía a la confusión. Su definición precisa de las historias patriarcales en el estricto sentido pretendido por Jolles las sitúa en una categoría totalmente distinta de las del resto de narraciones del Pentateuco: el conjunto de relatos de Ex 1-15 y las historias del periodo del desierto en Éxodo y Números (por no mencionar los primeros capítulos del Génesis) tendrían que ser tratados claramente aparte de los relatos patriarcales, pues carecen de las características de las "historias de familia" en el sentido pretendido por Jolles: se interesan no por la vida y las relaciones de la familia cercana, sino por la relación entre un líder (no el "padre") y una indiferenciada masa de seguidores. Esto refleja una "forma de pensar" distinta de aquella en la que estaba interesado Jolles, y su estudio requiere un nuevo "modelo", cuya búsqueda apenas ha comenzado. Pero el abandono del

concepto de *Sage* en su vasto significado, en cuanto aplicable a los relatos del Pentateuco en su totalidad, ha supuesto un duro golpe a la obra de historiadores de las tradiciones como Von Rad y Noth.

El grado de influencia de Jolles en los especialistas del Pentateuco hasta el momento actual puede detectarse en las referencias a su obra en las recientes Introducciones al Antiguo Testamento, por ejemplo en las últimas ediciones de las de Eissfeldt (1976) y Kaiser (1978), y en la de Rendtorff (1983). También Koch (pp. 171-175) basaba su teoría en la categorización que hacía Jolles de las *Sagen* del Génesis.

Koch y Rendtorff parecen considerar las ideas de Jolles como complementarias de las de Olrik y Gunkel. Para ellos, el intento de Jolles de definir con precisión el "modo de pensar" de los autores de las *sagas* en términos familiares y sus intereses posibilita afinar el análisis que hace Gunkel de las historias patriarcales y describir así una etapa particular de la prehistoria de Israel. Pero, como ha observado Van Seters, "Jolles y Olrik tienen en mente dos bloques de material totalmente distintos" (p. 137). Gunkel, siguiendo a Olrik y seguido a su vez implícitamente por Von Rad, Noth y otros, había usado explícitamente la palabra *Sage* "en un sentido no distinto al que se le atribuye en el uso común" (1901, 3ª ed., p. VIII), es decir, como incluyendo en su propósito *cualquier* tipo de relato transmitido oralmente para relatar acontecimientos de un pasado lejano. Jolles, sin embargo, se había quejado de este uso tan vago del término. Estaba en realidad interesado por un tipo particular de relato que encontraba perfectamente ejemplificado en las *sagas* de Islandia. Pero también podía encontrarse en otros ambientes, en *algunas* tradiciones orales de *ciertos* pueblos que habían pasado por una etapa de desarrollo social y cultural (y también por una experiencia) comparable con la de la gente que se estableció en Islandia, pero en modo alguno en *todos* los relatos orales.

¿Puede justificarse la confianza depositada por tantos estudiosos del Antiguo Testamento en la teoría de Jolles? Según Van Seters, no. En primer lugar, porque los puntos de vista de Jolles sobre el carácter específico de la *Sage* son "muy poco convencionales" y por tanto "desechados desde el principio"; en segundo lugar, porque su obra es ampliamente considerada por los especialistas como una "completa distorsión de la naturaleza y evolución de la sagas de Islandia", que "la mayor parte de las autoridades consideran... ante todo obras literarias con muy poca cantidad de tradición oral tras ellas", compuestas en su mayor parte en el siglo XIII (pp. 135-136). De hecho la situación es más compleja de que lo que piensa Van Seters; la reimpresión del libro de Jolles en 1958, casi treinta años después de su publicación original,

indica que su punto de vista no puede en modo alguno descartarse del todo.

Verdad es que los folcloristas modernos se hallan muy divididos en sus puntos de vista sobre estas cuestiones. Por una parte, G. Turville-Petre expresaba una opinión mayoritaria cuando decía que "La existencia de sagas (orales) en la Islandia del siglo XII todavía no ha sido demostrada; y que, incluso si existieron, nunca será posible decir a qué se parecían... Las sagas que conocemos no tienen forma oral... y su estilo refinado es el fruto de generaciones que se adiestraron en la composición literaria" (p. V), y que "No sería correcto decir que las sagas familiares eran resúmenes de cuentos transmitidos oralmente" (p. 233). Pero, por otra parte, McTurk defendía en 1981 "la idea de que las sagas tuvieron en gran parte origen oral", y citaba a otras autoridades recientes para hacer ver que su punto de vista iba ganando terreno (pp. 86.113-115). La solución a este problema se escapa claramente al propósito de este libro; pero, en vista de que los puntos de vista de Jolles no son universalmente aceptados por los folcloristas, sigue siendo cuestionable el valor de su comparación de los relatos patriarcales con las *sagas* de Islandia. Más aún, la incapacidad de los especialistas en el estudio de las *sagas* de ponerse de acuerdo sobre el problema de su origen oral es muy significativa, pues sugiere que, si después de un largo periodo de intensa investigación, todavía no han surgido *criterios* consensuados y dignos de confianza para descubrir fuentes orales tras las *sagas* de Islandia, lo mismo podría ocurrir con los esfuerzos aplicados a otros cuerpos literarios. Los críticos de las formas y de la tradición del Antiguo Testamento, mucho menos expertos en estas materias, pueden muy bien estar viviendo en un paraíso de locos.

Aparte de estas consideraciones, Van Seters ha expuesto una objeción más al uso del modelo de Jolles para caracterizar los relatos patriarcales: que la expresión "historias de familia" es demasiado vaga y oculta diferencias muy grandes entre el estilo de vida supuestamente reflejado en las *sagas* y el reflejado en el Génesis. Observa justificadamente (y esto puede aplicarse a *todos* los especialistas del Antiguo Testamento que han utilizado el modelo de Jolles) que "Westermann no intentó en realidad describir un ejemplo particular de saga islandesa y compararla después con las historias del Génesis". Y añade: "Si lo hubiese hecho, habría resultado evidente el carácter inapropiado de la comparación" (1983, pp. 223-224). Este fallo de no hacer una comparación detallada se remonta al propio Jolles: pensaba que era posible describir de manera extremadamente abstracta el "modo de pensar" (*Geistesbeschäftigung*) reflejado en las *sagas*, que de algún modo tras-

cendiese sus propios contenidos. Una comparación de esas características (cuyo tratamiento minucioso es imposible aquí, pero que habría que intentar) revelaría seguramente que las diferencias entre las *sagas*, que "no son pequeñas unidades episódicas, sino verdaderos complejos literarios que a menudo ocupan varios cientos de páginas" (Van Seters 1975, p. 137), y los relatos patriarcales son mucho mayores de lo que generalmente se ha supuesto: por ejemplo, las *sagas* acusan sobre todo un carácter extremadamente violento y trágico, con conflictos y enfrentamientos que conducen a la muerte violenta de los héroes. Tales acontecimientos son esenciales a las sagas. Las disputas familiares de las historias del Génesis, generalmente pacíficas, no pueden compararseles en modo alguno. (Ya en 1932 Petsch cuestionaba el carácter apropiado de la descripción que hacía Jolles de estas *sagas* de "historias de familia").

Tanto por lo que respecta a Jolles como a Westermann y a otros críticos del Antiguo Testamento, el fallo metodológico está en una excesiva tendencia a la abstracción. Resulta relevante aquí el comentario de R.R. Wilson a propósito de la trampa en la que pueden caer los estudiosos del Antiguo Testamento al usar con propósitos comparativos no las *sagas* de Islandia, sino ejemplos del folclore *moderno*: "Cuando se comparan las literaturas orales de diferentes sociedades, se pueden discernir cierto número de géneros similares, pero estos géneros sólo se pueden comparar a un nivel bastante alto de abstracción... En consecuencia, los especialistas bíblicos han tenido dificultad en encontrar detallados paralelos interculturales que les ayudasen a interpretar las formas literarias específicas del Antiguo Testamento" (p. 55).

Finalmente, cualquiera que haya sido la naturaleza de la sociedad supuestamente reflejada en las *sagas* orales islandesas originales, sigue en pie la cuestión de si alguna vez existió en realidad ese estilo de vida familiar aislado, "autárquico" y autosuficiente que Jolles y Westermann daban por supuesto en los patriarcas hebreos. Esta cuestión ha sido recientemente planteada por Blum (p. 502). Según él, no hay pruebas de la existencia de tal especialísima forma de sociedad. Westermann (1981, p. 90) habla vagamente de algunos "informes del periodo babilónico antiguo, según los cuales nómadas del oeste, primero como individuos y familias, después como tribus, fueron penetrando en la tierra de cultivo para acabar participando en la realeza". Pero como no ofrece ninguna indicación de la identidad de esos "informes", no es posible valorar su interpretación de la etapa "familiar" de este proceso, que proporcionaría una analogía plausible del estilo de vida de los patriarcas hebreos. Es difícil evitar la conclusión de que la sociedad "autárquica" de los patriarcas ha sido simplemente aplicada a los relatos del Génesis

a partir de una excesiva confianza en el modelo de Islandia propuesto por Jolles. Como decía Blum, si esta argumentación falla no hay razón para pensar que las tradiciones patriarcales son especialmente antiguas, y por tanto no es necesario postular para ellas un largo periodo de transmisión oral.

La "literatura oral" en el mundo moderno

El inmenso progreso logrado en el ámbito de la antropología y del estudio del folclore moderno constituye quizás el más importante paso dado actualmente para la comprensión de las narraciones del Antiguo Testamento, y especialmente de las del Pentateuco, desde la época de Gunkel y Olrik (y de Jolles). El trabajo ha sido ingente: los antropólogos especialistas en la materia han reunido y siguen reuniendo gran cantidad de ejemplos de "literatura oral" procedentes de muchas partes del mundo; se investigan las características de este material mediante estudios locales y regionales desde las perspectivas sociológica y antropológica; los estudios comparativos han llegado a conclusiones generales sobre la naturaleza del fenómeno de la "literatura oral". A pesar de las diferencias de detalle, todo esto ha desembocado en un amplio consenso entre los especialistas.

El término "literatura oral" es muy amplio. Se refiere a la práctica en comunidades no cultivadas literariamente (o en comunidades no afectadas en su vida y costumbres por el uso de la escritura) de la comunicación de cantos, poemas, historias o relatos épicos tradicionales mediante el recital o "interpretación" pública. Respecto a este fenómeno, tal como se ha practicado en muchas partes del mundo moderno, hay un acuerdo general sobre diversos puntos, entre los que se incluyen los siguientes:

1. La "interpretación" en este sentido no es algo de lo que sea capaz cualquier miembro de la comunidad, sino que está restringida a personas cualificadas, generalmente reconocidas como tales. Hay un largo periodo de aprendizaje a las órdenes de un "intérprete" más viejo y experimentado.
2. El "intérprete" no es sin más un transmisor de formas de palabras fijadas por la tradición. Es libre de cambiar las formas y palabras del material tradicional, de modo que en gran medida es creador o "autor". Su habilidad para variar el material del que dispone y producir así nuevas sensaciones es uno de los rasgos más apreciados por su auditorio. Sin embargo, el grado de libertad del que dispone se halla en gran medida limitado por la ocasión y por la naturaleza del material. Siempre hay una combinación de estabilidad o continuidad y de variedad en una "interpretación" oral.

3. La forma y las palabras de cualquier "interpretación" dependen de multitud de factores, especialmente del lugar, de la ocasión y del auditorio.
4. Se espera la "participación del auditorio", que es un rasgo normal de la "interpretación". Los comentarios e interpolaciones del auditorio pueden afectar materialmente a la forma de las palabras usadas.
5. Por tanto, no se dan sólo improvisaciones para adecuar el relato a una ocasión determinada (a veces se incluyen alusiones a acontecimientos o situaciones recientes, conocidos por el intérprete y el auditorio), sino también improvisaciones instantáneas. No hay por tanto una "versión auténtica" de una obra. En cierto sentido, cada interpretación es una creación "literaria" aparte.
6. El efecto creado por la interpretación depende en gran medida de la entonación, las pausas, las diferencias de tonalidad y otros signos que afectan al auditorio, así como de la expresión facial, los gestos y la postura del cuerpo. La mayor parte de la literatura oral es cantada o recitada con acompañamiento instrumental.
7. La interpretación se compone de un "esqueleto" tradicional (la trama en el caso de los relatos) combinado con otros temas tradicionales.
8. El intérprete hace uso en gran medida de cantidad de material ya preparado: frases hechas, palabras, "escenas" breves e imágenes. Esto se ve claramente en poesía, donde el metro limita las formas de expresión y al mismo tiempo permite introducir material prefabricado: versos, medios versos, etc. de determinada longitud.
9. El desarrollo general de la escritura aniquila eventualmente la literatura oral. Pero el proceso es gradual y complejo. Las literaturas oral y escrita pueden coexistir.
10. Una obra genuinamente oral que ha sido puesta por escrito no es (evidentemente) más que la reproducción de una sola "interpretación", es decir, de una de las innumerables versiones que han podido ser interpretadas. Hay que reconocer también que el proceso mismo de reproducir mediante dictado (que es probablemente el método antiguo y el usado a veces actualmente) puede afectar al "intérprete" haciéndole más moderado y ajustado, de tal modo que el texto acaba siendo distinto del que hubiera resultado de una interpretación oral "libre".

Aunque estas conclusiones parecen ser relativamente ciertas, algunos escritores actuales han subrayado que el estudio de la moderna "literatura oral" está todavía en mantillas. La continua aparición de nuevos ejemplos y nueva información necesita una constante modificación de anteriores teorías; pero no sólo esto. También se ha mantenido (p.e. en una de las más autorizadas escritoras sobre el tema: Ruth Finnegan en *Oral Literature in Africa*) que algunos aspectos importantes del tema han sido menospreciados hasta ahora y que se han sacado conclusiones

precipitadas, especialmente de tipo comparativo. Resulta significativo para nuestro propósito su comentario respecto a la literatura oral narrativa en particular:

> *Es notable la falta de estudios profundos y detallados de la importancia literaria y social de las distintas historias de una sociedad determinada. Ya es tiempo de prestar mayor atención a estos aspectos y menor a la clasificación comparativa de historias, a la delimitación de la historia de sus tramas o a la enumeración, por muy impresionante que sea, de las cantidades de textos que hasta ahora han sido recopilados (p. 330).*

Algunos de los primeros estudios "científicos" de la moderna literatura oral dieron por sentado que lo que se puede deducir de su práctica en las sociedades no-literarias *contemporáneas* podía aplicarse directamente a la literatura *antigua* para comprobar sus orígenes orales. Por ejemplo, en su amplio informe sobre literatura oral, los Chadwick incluyeron una sustanciosa sección sobre el Antiguo Testamento, y concluían que la antigua literatura hebrea provenía "en gran parte" de la tradición oral, y que "la saga... constituye el más amplio e importante elemento de los primitivos relatos hebreos" (vol. II, p. 629). Se pensaba así que los puntos de vista de Gunkel eran confirmados por los estudios del folclore moderno. Sin embargo, pocos folcloristas han seguido abordando este tema con detalle, y sólo recientemente unos pocos especialistas y comentaristas del Antiguo Testamento han tenido en cuenta los modernos estudios del folclore: han asumido tácitamente que pueden darse por correctos el concepto gunkeliano de *Sage* y su aplicabilidad a los relatos del Génesis. Sin embargo, otras obras antiguas y medievales han sido sometidas a investigaciones de este tipo, como *Beowulf* y la *Canción de Roldán*, y sobre todo la *Iliada* y la *Odisea*. Respecto a Homero, se acepta ahora en líneas generales (como resultado del estudio de Milman Parry sobre la poesía oral en la ya desaparecida Yugoslavia) que los poemas homéricos fueron compuestos oralmente, al tiempo que se sigue discutiendo hasta qué punto es legítimo buscar analogías con la moderna composición oral (ver Kirk 1962, pp. 59ss. y A. Parry 1971, pp. xxxviii ss.).

Por distintas razones, Homero puede ser un caso especial. Existe un problema que necesita ser examinado detenidamente: hasta qué punto son válidos los criterios usados en los estudios homéricos para comprobar los orígenes orales de otros tipos de literatura antigua. A primera vista podría parecer que, cualesquiera semejanzas puedan encontrarse entre esas literaturas (de forma, tema o estilo, o trasfondo social, cultural o "espiritual"), es tan profunda la grieta abierta entre el mundo moderno (sea Africa, Europa u otras latitudes) y el antiguo mundo semi-

ta, que tales semejanzas resultan superficiales y coincidentes, y por tanto carentes de utilidad para establecer una analogía real que justificase el uso de una "literatura" para iluminar la otra. El uso de tales analogías presupone la validez de cierta teoría general sobre la evolución de la cultura humana: bien el evolucionismo (actualmente desacreditado en líneas generales) de Frazer y su escuela, según el cual existen "estadios unilineares y paralelos de evolución social y cultural por los que deben pasar todas las sociedades" (Finnegan, p. 35), bien el difusionismo, según el cual hay rasgos culturales dispersos geográficamente por todo el mundo. Este punto de vista es igualmente improbable, especialmente por lo que respecta a culturas no literarias, que carecen tanto de informes escritos como de interés científico por los orígenes culturales, y en sí mismo es altamente improbable cuando se establece como teoría general y universal (ver Finnegan, pp. 34-41.317-330).

Si, a pesar de estas reservas, hemos de presentar un paralelo convincente entre la literatura narrativa del Antiguo Testamento y la moderna literatura narrativa oral, será necesario cumplir ciertas condiciones. En primer lugar, hay que demostrar que el estudio de la *moderna* literatura oral está lo suficientemente avanzado y exige un suficiente consenso de opinión entre los especialistas como para proporcionar una descripción plena y fehaciente de su carácter, bien sea en términos generales o, si esto no fuera posible, respecto a alguna área particular del mundo. En segundo lugar, hay que demostrar que el *Antiguo Testamento* proporciona un cuerpo de textos con unas características parecidas a los de los ejemplos modernos con los que pueden ser comparados. En tercer lugar, los especialistas en Antiguo Testamento deben familiarizarse con los estudios de folclore y prepararse para emprender la delicada tarea de comparar cada uno de los aspectos relevantes del tema tratado, evitando generalizaciones vagas. Consideraremos ahora estos tres puntos, uno por uno, teniendo presente que el peso de la prueba está de parte de quienes sostienen que tal comparación es posible. A continuación usaremos algunos estudios de antropólogos y folcloristas, así como los de expertos en Antiguo Testamento cuya obra esté influida por el conocimiento de dichos estudios.

1. Respecto al primer punto, el de la existencia de un adecuado cuerpo de información fehaciente sobre el carácter de la moderna literatura oral, es particularmente desafortunado el hecho de que la mayor parte del trabajo se haya realizado sobre poesía más que sobre narraciones en prosa, respecto a lo cual afirma Van Seters: "los folcloristas están de acuerdo en que las formas en prosa son probablemente las que menos se han conservado en una forma fija" (1975, p. 158). Respecto a Africa, Finnegan dedicó una amplia sección de su capítulo sobre narrativa en

prosa a la crítica de la inadecuación de los estudios precedentes (pp. 315-334). Aunque se había publicado gran cantidad de material, se percibía más la cantidad que la calidad de la investigación. Gran parte del material había sido reproducido de manera imprecisa o inadecuada; con frecuencia no eran más que resúmenes de tramas. Todo este trabajo deja entrever presupuestos derivados de teorías generales de la cultura como las mencionadas arriba, así como una limitación del tratamiento a materias tales como la tipología de la trama y de los motivos y la estricta (y prematura) clasificación de los géneros, junto con falsas ideas sobre el carácter fijo y la antigüedad de la narrativa oral. Todo ello dio como resultado la minusvaloración de materias tan importantes como la cuestión de la originalidad de los "intérpretes", el papel jugado por las audiencias y el trasfondo social y cultural. Aunque la propia Finnegan trató de remediar en parte este fallo y abrió el camino a una investigación futura más provechosa, está claro por sus notas que se necesita una investigación todavía más detallada: sus comentarios constituyen de hecho (como ella misma observa) una crítica ampliamente "destructiva".

Otros comentaristas (p.e. Culley 1963 y Wilson) han observado que este estado de cosas no está confinado a los estudios africanos. También en otros campos, la mayoría de los trabajos se han limitado a la literatura oral *poética*. Sin embargo, como apunta Wilson, "Especialmente en el Pentateuco y en la Historia Deuteronomista... las actuales narraciones escritas parecen muy alejadas de las amplias épicas orales poéticas estudiadas por los folcloristas". No obstante, algunos especialistas en Antiguo Testamento (p.e. Gunn) han hecho un gran uso de obras como la de Lord (que se interesa exclusivamente por obras poéticas) en su tratamiento de la "composición oral" en prosa, sin prestar la debida atención al hecho obvio de que las técnicas de composición en los dos tipos de literatura son necesariamente muy distintas. Es verdad que algunos estudiosos del Antiguo Testamento (p.e. Albright) han tratado de demostrar que las narraciones del Pentateuco son versiones en prosa de un poema épico hebreo perdido; pero esta propuesta tiene muy poco de su parte, y generalmente ha sido rechazada. Aun en el caso de que fuera correcta, sólo complicaría el problema de la composición y no nos diría nada de la composición del actual texto en prosa que poseemos.

En líneas generales, los folcloristas no están de acuerdo sobre los distintos aspectos del estudio de la literatura oral *en prosa* de las modernas sociedades no-literarias que a primera vista parecen ofrecer analogías con las narraciones del Antiguo Testamento. Finnegan, por ejemplo, criticó a los que hacen "aseveraciones confiadas sobre la gran antigüedad de ciertas historias" sin probar sus afirmaciones. Los "intérpretes" de relatos en prosa, cada vez que cuentan sus historias, ponen de manifiesto una originalidad idéntica a la de los "intérpretes" de poesía: en consecuencia, "Contrariamente a las pretensiones de muchos escritores, la

probabilidad de que las historias hayan sido transmitidas de generación en generación con una reproducción casi perfecta de las palabras es prácticamente muy remota". Finnegan era también muy escéptica respecto al valor del estudio de los *motivos* supuestamente comunes a muchas culturas, una forma de estudio que alcanzó su apogeo en la impresionante obra en seis volúmenes *Motif-index of Folk Literature*, de Stith Thompson. Algunos expertos han detectado la presenciad de tales motivos en una variedad de narraciones del Antiguo Testamento, y han pretendido que tal hecho demuestra que tuvieron su origen en la "composición oral". Sin embargo, una aproximación de esas características subraya excesivamente los elementos individuales de una historia a expensas de la historia en su conjunto, y da muy poca importancia a sus elementos *distintivos* (Finnegan, pp. 320ss).

Otra práctica común entre los folcloristas recientemente cuestionada es la de la crítica de los géneros: la clasificación de las narraciones orales en prosa de una cultura individual y su comparación con los supuestos géneros detectados en otras culturas para poder demostrar la existencia de rasgos comunes culturales y literarios. En los estudios del Antiguo Testamento este tipo de estudio comparativo se remonta a Gunkel, y desde entonces ha jugado un papel importante en los análisis crítico-formales e histórico-tradicionales. Sin embargo, actualmente se sugiere que tal clasificación es prematura en el estudio de algunas literaturas orales, que la rígida distinción entre géneros es con frecuencia artificial, y que los géneros narrativos de una cultura han sido comparados precipitadamente con los de otras con las que de hecho tienen muy poco en común. Sobre este último punto, Wilson comenta que los géneros así comparados presentan a menudo "paralelismo sólo en un nivel bastante alto de abstracción", y que en consecuencia "los especialistas bíblicos se encuentran con la dificultad de encontrar paralelos interculturales que ayuden a interpretar las formas literarias específicas del Antiguo Testamento".

En contraste con el optimismo de los estudios de épocas pasadas, actualmente se subrayan cada vez con más fuerza los límites de lo conseguido con el estudio de la literatura oral. Por ejemplo, Finnegan es totalmente escéptica respecto a los intentos de describir la historia de la evolución de determinadas historias africanas: "Incluso si, en un caso determinado, la trama básica se pudiese realmente remontar a siglos o milenios... esto constituiría sólo un elemento insignificante en la obra de arte final tal como se cuenta actualmente. La elaboración verbal, el dramatismo mismo de la interpretación, todo aquello que de hecho crea un producto *estético*, proviene del narrador contemporáneo y de su auditorio, no de un remoto pasado" (p. 319). Long está de acuerdo: al observar que las narraciones en prosa, "relativamente imprecisas en cuanto a su estructura", se ven más afectadas por el cambio que la poesía, dedujo que los intentos (practicados con frecuencia tanto en el Antiguo Testamento

como en los estudios de folclore) de reconstruir antiguas versiones de historias pueden conducir a error, pues no podemos disponer de datos (pp. 192.198; cf. también Wilson, p. 54).

La validez del concepto de relación fija entre *Sitz im Leben* y género o *Gattung*, tan apreciada por los estudiosos del Antiguo Testamento, también ha acabado suscitando dudas a la luz de la observación de "interpretaciones" de la moderna prosa oral y de otro tipo de literatura. El *Gattung* es un rasgo variable, no fijo, de la ejecución oral: el carácter de la ejecución de un relato o un poema particulares depende en cada ocasión de la sede en la que se interpreta, de modo que con frecuencia puede cambiar totalmente lo que hasta entonces había sido considerado un *Gattung* fijo. Los intentos de dar con un particular *Sitz im Leben* "parecen actualmente algo artificial e inventado". Y a la inversa, "Un género de literatura oral no necesita ir relacionado exclusivamente con una sola sede vital" (Long, pp. 192.197).

2. Respecto al segundo requisito para establecer un paralelo significativo entre la moderna literatura oral y la narrativa del Antiguo Testamento, es decir, el del carácter adecuado del material del Antiguo Testamento como punto de comparación, hemos de tener en cuenta dos cuestiones: la *cantidad* de material del Antiguo Testamento que tenemos a nuestra disposición y la posibilidad de que, por distintas razones, los relatos del Antiguo Testamento tengan un *especial carácter* anómalo que no les haga susceptibles de tal comparación.

   Bastantes especialistas actuales, hablando de este tema, se han dado cuenta de la escasa cantidad de material con que cuenta el Antiguo Testamento si lo comparamos con la gran cantidad de moderna literatura oral que ha sido recopilada y dispuesta para ser estudiada. Aunque los estudiantes de esta última pueden sentirse a veces abrumados por dicho material y por la inmensa tarea que implica su examen, clasificación y eventual valoración, la cantidad, considerada en sí misma, no es sólo un medio útil para evaluar las teorías avanzadas al respecto, sino también un prerrequisito esencial para la continuación de dicha investigación. Los procedimientos "de brocha gorda" y las aceleradas conclusiones características de los primeros estudios a partir del trabajo de los hermanos Grimm, se debieron no sólo a la falta de métodos depurados y sofisticados, sino también a la desigualdad e inadecuación del material disponible. Sólo con la posesión de una amplia gama de ejemplos de diverso tipo resulta posible conseguir algo que se acerque a la verdad y una descripción completa del proceso y los productos de la composición y la interpretación orales. En líneas generales puede decirse que, cuando se trabaja con rigor, cuanto más grande sea la cantidad tanto mayor es la credibilidad de los resultados; y que, cuando el número de ejemplos disponibles es realmente pequeño, no es posible llegar a conclusiones correctas. Por otra parte, a pesar de la advertencia de Finnegan sobre el peligro de que una excesiva dedicación a la recopilación de ejemplos

desemboque en el descuido de los análisis, es posible que el continuo aluvión de datos conduzca a un constante avance en la comprensión de la literatura oral y de las sociedades en las que nació y se cultivó.

En el Antiguo Testamento es realmente pequeño el numero de relatos individuales que pueden ser comparados con las modernas narraciones orales, a pesar de que se han repescado textos de la Historia Deuteronomista, de los libros proféticos o de otros bloques de los que en el pasado se pensaba que habían sido literatura escrita desde el principio. El ámbito en el que se ha practicado de forma más evidente esta selección ha sido el de las variantes, duplicados o relatos paralelos de idénticos o similares incidentes. En el Antiguo Testamento, la mayor parte de estas supuestas variantes aparecen sólo dos veces o, a lo sumo, tres; y sólo contamos con un puñado. Se ha discutido ampliamente la relación entre estas versiones alternativas, especialmente Gn 12,10-20 y sus paralelos y otros relatos sobre Abrahán, así como algunos referentes a Moisés; pero no se ha alcanzado un acuerdo. En muchos de los recientes estudios de estos pasajes se ha tenido en cuenta sobre todo la posibilidad de variantes tradicionales *orales*. Sin embargo, si tenemos en cuenta que los folcloristas, a pesar de disponer de una amplia información sobre versiones diferentes y diferentes "ejecuciones" y de contar con la posibilidad de comparar cada una de estas "series" con otras muchas del mismo ámbito cultural, no han llegado a coincidir sobre los modelos de tradición y transmisión orales, habrá que reconocer que es altamente improbable que los especialistas del Antiguo Testamento, contando con un material tan exiguo, lleguen a conclusiones que les permitan comparaciones útiles con la literatura oral de otras culturas, especialmente si tenemos en cuenta que el material del Antiguo Testamento les ha llegado en una forma que ha pasado por un proceso de modificación redaccional probablemente muy complicado desde que fue puesto por escrito.

Resulta más difícil responder a la cuestión del *carácter específico* de la narrativa del Antiguo Testamento. Está claro que, en general, las comparaciones carecen de utilidad a menos que haya cierta posibilidad de "comparación entre iguales". Por poner un ejemplo, a pesar de la aguda sátira de Dryden en *Absalón y Ajitófel*, la existencia de rasgos similares entre los acontecimientos del reinado de David (tal como están descritos en 2 Samuel) y las intrigas cortesanas del reinado de Carlos II no justifica la conclusión de que esos dos tipos de literatura son fundamentalmente similares. Es cierto que en el repertorio de literatura oral de ciertas partes del mundo podemos encontrar narraciones en prosa que pretenden relatar la historia pasada de determinados pueblos y comunidades, por ejemplo en Africa (Finnegan, pp. 367-373); pero es significativo que, en las leyendas y relatos de los reinos del Sudán occidental, "existe una tradición de cultura árabe y de crónicas históricas escritas tanto en árabe como en las lenguas locales... que ha afectado a las formas literarias ora-

les" (p. 372). Recientes estudios narrativos del Antiguo Testamento, como los de Culley y Wilson, son generalmente escépticos respecto a la utilidad de comparar el Antiguo Testamento con el moderno material narrativo oral, pues opinan que éste, por lo que se refiere a los "cuentos populares" (un término claramente impreciso), "es ciertamente distinto del tipo de leyenda histórica que encontramos en la Biblia" (Culley 1976, p. 17) o que "la investigación ha puesto de manifiesto que la literatura israelita tiene más rasgos propios de los que suponía Gunkel, y por esta razón los folcloristas han podido proporcionar muy pocos ejemplos de géneros que tengan cierto parecido con los que encontramos en la Biblia" (Wilson, p. 55). Parece, al mismo tiempo, que la recopilación y el estudio de este tipo de moderna literatura oral no siempre se han caracterizado por su calidad. Respecto a las narraciones africanas, Finnegan comenta que "la evidencia... a duras penas justifica el punto de vista ampliamente compartido de la gran importancia de esta forma como tipo literario especializado en el Africa no islámica. En muchos casos, estos relatos parecen no ser más que elementos de otras narraciones o documentos elaborados a partir de distintas piezas narrativas por recopiladores extranjeros, en lugar de formas artísticas espontáneas. Por otra parte, es imprescindible investigar los contextos autóctonos, el carácter y las clasificaciones aborígenes de los 'relatos históricos' antes de proceder a evaluarlos".

Un argumento especial enarbolado en favor del carácter único de las narraciones del Antiguo Testamento está en relación con su supuesto carácter "sagrado". Esta opinión necesita ser examinada con detenimiento. Por una parte, la línea que separa lo "sagrado" de lo (supuestamente) "secular" es algo imprecisa, y hay bastantes ejemplos entre las modernas narraciones orales sobre el pasado, especialmente las que rozan el mundo del mito (un término también difícil de definir), que merecen la designación de "sagradas" lo mismo que las del Antiguo Testamento. Por otra parte, el carácter "sagrado" de algunas narraciones del Antiguo Testamento al menos, especialmente de ciertas historias patriarcales del Génesis, se deduce de su forma y su posición actuales en la redacción final, algo que pudo no haber sido característico de las versiones antiguas, fuesen escritas u orales. Este argumento particular en favor de su "carácter único" no es, por tanto, decisivo. Parecen ser insuficientes las pruebas con que contamos actualmente para poder llegar a conclusiones firmes sobre los orígenes orales de las narraciones del Antiguo Testamento basándonos en comparaciones con ejemplos de la moderna prosa oral "histórica" recopilada hasta el momento.

3. Dados los problemas y las incertidumbres delineados en los párrafos anteriores, no sorprende que no se haya cumplido la tercera condición indispensable para comparar con provecho la moderna prosa oral y la literatura narrativa del Antiguo Testamento: no se ha intentado compararlas más que de un modo muy general. No se ha intentado nada com-

parable con el modo en que ha sido usado el material poético. Esto puede deberse a que el material en prosa de que disponemos no se presta a estudios comparativos, al menos en el estado actual de conocimientos. Por ejemplo, el intento de Gunn (en su estudio *The Story of King David*, 1978) de comparar textos en prosa del Antiguo Testamento con moderna literatura oral *poética* es un botón de muestra de este problema. Gracias al descubrimiento de los poetas orales yugoslavos y a la naturaleza de la poesía oral, más proclive a las fórmulas, la poesía es un género en el que ha sido posible llegar a resultados bastante aceptables, usados eficazmente para aclarar los procesos de composición no sólo de las obras homéricas y de otras epopeyas, sino también de la literatura poética del Antiguo Testamento, como los Salmos (p.e. en la obra de Culley). Pero la pretensión de utilizar este conocimiento de la moderna literatura oral *poética* para dilucidar el modo de composición de las narraciones *en prosa* del Antiguo Testamento, que obviamente presentan un carácter totalmente diferente, es un impulso desesperado. La composición de las narraciones en prosa, sean orales o escritas, plantea problemas muy distintos de la composición poética, y el modo de resolverlos requiere una perspectiva totalmente distinta. Más aún, el carácter métrico de la poesía le confiere una forma relativamente fija, que le permite ser memorizada mucho más fácilmente que la prosa, motivo por el que la transmisión precisa es menos problemática.

Las consideraciones formuladas hasta el momento ponen de manifiesto que el intento de comparar la literatura oral, real o supuesta, de otras culturas (sean las *Sagen* europeas, la *saga* islandesa o la moderna literatura oral) con las narraciones del Antiguo Testamento no ha logrado dar pruebas fehacientes de que los relatos del Pentateuco se basan en tradiciones orales. Sin embargo, el estudio de la moderna literatura oral *puede* quizás ser útil precisamente en un aspecto: el conocimiento adquirido por los estudios de campo sobre la naturaleza de la transmisión oral puede ayudarnos a dilucidar si es razonable suponer que las narraciones del Pentateuco, *suponiendo que se basen en tradiciones orales*, han sido transmitidas fielmente y con precisión durante un largo periodo de tiempo. La precisión y la fidelidad de la transmisión oral ya han sido en gran medida tratadas en apartados enteriores; pero se necesita insistir algo más en el problema. Por otra parte, habrá que examinar la evidencia *interna* de transmisión oral en el Antiguo Testamento mismo. En primer lugar, habremos de preguntarnos si el Antiguo Testamento proporciona suficiente información sobre la naturaleza y costumbres de la sociedad israelita como para hacer plausible la teoría de la existencia de una amplia tradición oral; en segundo lugar, si es posible determinar, a partir de la evidencia interna, si un texto concreto se basa en una composición oral.

TRADICIÓN ORAL: ¿FIJA O FLUIDA?

Antes de que los estudios "científicos" sobre la práctica de la literatura oral en Africa, la antigua Yugoslavia y otros países empezaran a influir en los especialistas del Antiguo Testamento, era normal pensar que, en las sociedades donde no se cultivaba la literatura, la transmisión oral de las tradiciones era tan digna de confianza como el trabajo de los escribas de copiar la palabra escrita. Se pensaba que la memoria humana en estas sociedades era más fiel y precisa que en el mundo moderno. En su obra sobre las tradiciones del Pentateuco, Martin Noth asumió evidentemente esta idea cuando escribía: "Los pasos decisivos que condujeron a la formación del Pentateuco se dieron durante la etapa preliteraria, y la fijación por escrito sólo dio forma final al material que esencialmente ya tenía dicha forma" (1948, pp. 1-2). En otras palabras, en el periodo que precedió inmediatamente a la puesta por escrito de la tradición del Pentateuco, ésta, aunque todavía en forma oral, fue fijada y transmitida así de una generación a otra.

Sin embargo, Noth pensaba que, con anterioridad a esa fijación oral, hubo un largo periodo en el que las tradiciones todavía no eran fijas, sino que estaban sometidas a una constante evolución. Este es el presupuesto que subyace a todos sus estudios del Pentateuco. En otras palabras, percibía dos estadios de transmisión oral de esas tradiciones: uno extremadamente fluido seguido de otro más o menos fijo del todo. No sólo él pensaba así: Mowinckel (1946, pp. 26-36) era de la misma opinión, y Ahlström (p. 70) citaba, aprobándola, la opinión de Mowinckel.

En su estudio de los poemas homéricos, G.S. Kirk (1962, pp. 95-98) dio un paso más: usando un material espigado en los estudios de campo de Parry y otros sobre los modernos poetas orales de la antigua Yugoslavia, y aplicándolos a Homero, diseñó el "ciclo vital de una tradición oral", distinguiendo al menos cuatro etapas: originante, creativa, repetitiva y degenerada. Puede parecer que se trata de un esquema de elaboración innecesaria y algo especulativo; pero, en esencia, es muy similar al de Mowinckel y Ahlström: la división más importante en el "ciclo vital" de Kirk es la que señala el final de la etapa "creativa" y el comienzo de la "repetitiva".

¿Pero puede justificarse este rígido esquema de una secuencia cronológica de una etapa fluida ("creativa") y otra fija ("repetitiva")? Para aceptar este punto de vista parecería necesario postular algún acontecimiento o cambio de circunstancias de carácter radical que explicase por qué los "intérpretes" de un poema o una narración dejasen de confiar en ellos como artistas creativos y adoptasen el papel de meros transmisores

de una tradición fija. En el caso de los poemas homéricos, según Kirk, este nuevo factor fue la aparición del "cantor monumental", el gran poeta dotado de habilidades literarias que superaban con mucho a las del grupo normal de cantores "creativos", y que creó una obra que los cantores "repetitivos" reconocieron como genial y que usaron como modelo, reproduciéndola "de forma no mutilada". En el caso de las tradiciones del Pentateuco, tal como Martin Noth entendió la historia de su evolución, el nuevo factor no fue la aparición de un genio literario individual, sino la aparición en suelo de Palestina de una entidad que se llamó a sí misma "Israel" y que necesitaba un relato amplio y autoritativo de lo que ahora concebía como su tradición *común*.

Las reconstrucciones de Kirk y de Noth son necesariamente hipotéticas. Los únicos *hechos* verificables que poseemos sobre la tradición oral y su transmisión son los que se basan en la observación de las tradiciones vivas de las modernas sociedades no literarias; y éstas postulan un modelo más flexible. Como ya se ha indicado, está claro a partir de estas observaciones que en la interpretación oral siempre hay una combinación de lo fijo y lo innovador: los intérpretes, por otra parte, se conciben a sí mismos como reproductores de las formas y del material tradicionales que han aprendido de sus predecesores o maestros, y en gran medida así actúan. Pero, por otra parte, cada interpretación es también en gran medida una nueva creación literaria. Los especialistas interesados actualmente por el Antiguo Testamento como literatura oral reconocen en líneas generales esta combinación de conservadurismo con flexibilidad e innovación. Pero la *proporción* en la que elementos tradicionales e innovadores aparecen en una determinada interpretación varían mucho según las circunstancias.

¿Es posible definir las circunstancias en las que la transmisión oral fue probablemente una fiel reproducción de antiguas tradiciones? Los factores más importantes aquí, aparte de las circunstancias reales de una interpretación determinada (de la que nada podemos saber), son la naturaleza del material transmitido y el propósito de su conservación. Se han propuesto diferentes criterios de este tipo. Está claro que una temática que se considere esencial para el orden social y el bienestar de la comunidad necesita una formulación precisa: éste podría ser el caso de las *leyes*. También en el campo de la *educación*, donde la memorización ha jugado siempre un papel muy importante, pueden esperarse "textos orales" en forma relativamente fija. En materias relativas al *culto*, podía tener una importancia capital la transmisión precisa de las prescripciones cultuales. En línea con este tipo de argumentación, algunos especialistas (p.e. Engnell) han opinado que el material *narrativo* del

Pentateuco habría sido transmitido con precisión y fidelidad, pues habría sido considerado "sagrado". Pero el concepto de "sagrado" resulta excesivamente vago. ¿Equivale "sagrado" a "cultual"? Si así fuese, habría razones para mantener que las narraciones del Pentateuco pudieron haber sido consideradas (relativamente) inalterables; pero el punto de vista de Alt, Von Rad, Noth y sus seguidores de que muchas de estas narraciones fueron compuestas para el culto y recitadas en ese ámbito no es más que una pura hipótesis, que no ha concitado ni mucho menos el consenso. Más aún, los estudios recientes del material *profético* del Antiguo Testamento sugieren que las palabras de los profetas, a pesar de su estatus de palabras del propio Dios, no fueron consideradas inviolables, sino que se vieron sometidas a cambios sustanciales.

El material legal, educativo y cultual del Antiguo Testamento, que, como se ha dicho arriba, fue especialmente conservado con rigor y fidelidad mediante transmisión oral, se transmitió presumiblemente bajo supervisión y control de determinadas clases de personas: sacerdotes y maestros. Pero en el caso de las narraciones del Pentateuco, como veremos después, carecemos de información sobre los círculos en los que se transmitieron o sobre el propósito de su conservación de una generación a otra. Muchas de ellas tienen muy poco que permita considerarlas como "sagradas", y, como se ha sugerido a menudo, pudieron haber sido contadas con el simple propósito de entretener. Si su origen es ciertamente oral, entonces la designación gunkeliana de *Sagen* puede que no esté muy alejada de la verdad. Pero, como carecemos de información sobre el modo de su transmisión, es imposible sacar conclusiones sobre su antigüedad, historia y fidelidad de los transmisores, e incluso saber si fueron originales como composiciones orales.

NARRADORES Y AUDIENCIAS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

No hay duda de que los antiguos israelitas, como otros pueblos, contaban historias. Los libros narrativos están llenos de historias de diferente tipo, contadas a menudo con un estilo muy vivo, que sugiere una dilatada práctica. Sin embargo, muy pocas de estas historias están situadas en contextos que proporcionen información sobre las circunstancias y ocasiones de su transmisión, o sobre los narradores y sus audiencias. Sean cuales sean sus orígenes, las historias han sido puestas por escrito de manera anónima, y simplemente están "ahí". Es bastante raro que en el hebreo del Antiguo Testamento no exista una palabra equivalente a "historia" en el sentido de historieta o cuento. Palabras como *dābār* "dicho, informe", *māšāl*, "proverbio, dicho, parábola", *midrāš*, "histo-

ria didáctica, comentario" (muy rara, y sólo en Crónicas), *tōlēdōt* (generalmente "genealogía", muy raramente "historia, relato", p.e. Gn 37,2) son demasiado genéricas o denotan algún tipo especial de comunicación. No existe ninguna palabra que corresponda a "narrador" o "contador de historias".

Es verdad que hay escenarios en los libros narrativos del Antiguo Testamento en los que se cuentan historias: alguien hace un informe o cuenta a otra persona algo que ha ocurrido. Pero éstos no son acontecimientos de un pasado lejano, como los del Pentateuco: se trata de informes prácticos de acontecimientos recientes, cada uno con un propósito determinado. Y generalmente son acontecimientos presenciados personalmente por el portavoz. Por ejemplo, un siervo de Abrahán cuenta a Labán las circunstancias que le han llevado a Aram-Naharaim: pedir la mano de Rebeca para Isaac (Gn 24,34-49); un amalecita describe la muerte de Saúl para obtener una recompensa (2 Sam 1,6-10); el mayordomo y el panadero del faraón, e incluso el propio faraón, cuentan a José sus sueños, esperando una interpretación (Gn 40,9-11.16-17; 41,17-24). Tampoco el resumen que hace Moisés en Dt 1-10 de las andanzas del pueblo por el desierto durante cuarenta años es un informe de acontecimientos remotos, sino que es presentado como recordatorio a "todo Israel" de su propia experiencia (el relato está en primera persona del plural) y como advertencia de cara al futuro. Hay también unos pocos ejemplos de historias de ficción contadas para provocar una reacción particular en el oyente: p.e. las historietas contadas a David por Natán (2 Sam 12,1-4) y por la mujer de Técoa (2 Sam 14,5-7).

Podrían proponerse otros ejemplos de "historia dentro de una historia". Pero tales relatos nada nos dicen de la práctica regular de contar historias sobre acontecimientos de un periodo remoto, ni hay indicios en ellos de ningún método de transmisión. Cada una es una historia contada en una determinada ocasión, con un propósito particular, sobre un acontecimiento o acontecimientos más bien recientes o de naturaleza ficticia. No hay pruebas de que se contasen cuentos con regularidad ante determinadas audiencias, en ocasiones especiales, con la finalidad de entretener. De hecho, en los dos ejemplos más claros de diversiones puramente verbales, la visita de la reina de Saba a Salomón (1 Re 10,1-3) y la fiesta de bodas de Sansón (Jue 14,10-18), los personajes pasaron el tiempo proponiendo *enigmas*, no contando historias. Como una de esas ocasiones fue una visita protocolaria a una corte real y la otra una boda rural, podemos conjeturar que esa costumbre era practicada en todos los niveles sociales. Otras formas de pasar el rato en reuniones incluían la música y el canto (cf. Am 6,4-5).

No hay de hecho pruebas en todo el Antiguo Testamento que apoyen ninguna de las sugerencias de Gunkel relativas al *Sitz im Leben* de la "*Sage*": las noches de invierno, cuando la familia se reunía para matar el tiempo, o la visita de un narrador itinerante "profesional". Por supuesto, este silencio no constituye una prueba de que ambas prácticas fuesen desconocidas en Israel; pero debería ponernos sobre aviso de que se trata de meras hipótesis basadas sobre analogías con otras culturas.

Sin embargo, Gunkel hizo una tercera sugerencia: que algunas de las *Sagen* del Génesis pueden tener su origen en las respuestas que se daban a los niños cuando preguntaban a sus padres por las razones de ciertas costumbres observadas en la familia. Los pasajes en cuestión son Ex 12,26-17; 13,8-10.14-16; Dt 6,20-25; Jos 4,6-7.21-24. (Hay que observar que Gunkel no fue capaz de encontrar pasajes de este tipo en Génesis; y ninguna de las respuestas dadas a las preguntas de esos textos se refieren a incidentes narrados en el Génesis: Gunkel, que no elaboró en detalle su sugerencia, supuso que historias como las relativas a Sodoma y a Betel *podían* proceder de las respuestas ofrecidas a la gente que se preguntaba por el aspecto del Mar Muerto o por las colinas de Betel).

Las preguntas formuladas en Ex 12,26 y 13,14-15 (y por implicación en Ex 13,8) se interesan por la ejecución de ciertos ritos religiosos: la Pascua y el sacrificio de los primogénitos de los rebaños; Dt 6,20 se interesa por la razón de las leyes que Yahveh impuso a su pueblo; Jos 4, por el significado de las doce piedras puestas por Josué tras el paso milagroso del Jordán. Las respuestas ofrecidas varían considerablemente en el contenido, pero todas se refieren a acontecimientos referidos en el Pentateuco o en el libro de Josué: la matanza de los primogénitos egipcios y la inmunidad de los israelitas (Ex 12,27); el éxodo de Egipto (Ex 13,8); el éxodo y la matanza de los primogénitos egipcios (Ex 13,14-15); la esclavitud en Egipto, el éxodo, la realización de "signos y prodigios" y el don de la tierra (Dt 6,20); y el paso del Jordán a pie enjuto con referencia al anterior paso del Mar Rojo (Jos 4,6.21).

Ninguna de estas respuestas paternas puede llamarse "historia". Más bien tienen (por usar una expresión que después adquirió un significado especial en la obra de Von Rad) un carácter de "credo": se refieren, con un mínimo de palabras y en un estilo tipo fórmula, a un acontecimiento o una serie de acontecimientos de importancia vital para la fe de Israel y transmitidos como tales de una a otra generación. Estos pasajes son sin duda testigos de una costumbre de transmisión oral de determinadas formas de lenguaje y, en ciertos casos, de cierto tipo de relación con el culto; pero no se trata de *narraciones*. Por supuesto, es posible que

posteriormente se hayan convertido en narraciones mediante la adición de otros detalles, como es también posible que puedan ser resúmenes de narraciones ya existentes; pero en sí mismos no son testigos de una práctica de transmisión oral de narraciones.

Sin embargo, fue también Gunkel quien puso en marcha una aproximación algo diferente a las narraciones del Pentateuco. Basándose en parte en los pasajes que acabamos de mencionar, identificó una clase de *Sage* en el Génesis (también en el resto del Pentateuco y en Josué) "cuyo propósito es explicar la normativa del culto". Estas narraciones van más allá de la simple respuesta a las preguntas de los niños. Comprenden historias que tratan de explicar no sólo las razones de determinados ritos religiosos, sino también relatos etiológicos que explican y establecen la legitimidad de santuarios como Betel, Siquén y Berseba describiendo el modo en que fueron fundados en la antigüedad como resultado de una teofanía concedida a un hombre santo o a un patriarca en esos lugares. "Historias de fundación" de este tipo son un fenómeno muy conocido en el mundo antiguo fuera de Israel.

La idea de Gunkel fue retomada y elaborada a gran escala por ulteriores investigadores. Pedersen (1926; 1934) propuso la teoría de que el bloque Ex 1-15 no es una amalgama de "fuentes" documentarias, como generalmente se suponía, sino una "leyenda de Pascua": un relato continuo de la derrota de Egipto por parte de Yahweh y del rescate de su pueblo, que fue creciendo gradualmente durante siglos conforme se fue transmitiendo, pero que desde el principio fue recitado en la fiesta de Pascua, cuyo establecimiento y las razones para ello se exponen en el capítulo 12. Su propósito era legitimar la celebración. Aunque esta teoría pionera fue aceptada por algunos estudiosos, incluido Engnell, presenta serios fallos, y fue virtualmente demolidad en 1951 por Mowinckel, que, entre otros argumentos (estaba interesado en defender la Hipótesis Documentaria respecto a estos capítulos), decía que la mayor parte del material incluido en este bloque no está en modo alguno relacionado con el tema principal postulado por Pedersen, y que no puede ser explicado por la teoría de un crecimiento gradual de la tradición oral.

Sin embargo, la idea de Gunkel sobre la relación entre el material narrativo del Pentateuco y algunos santuarios particulares fue retomada más tarde con ligeras variantes y con un gran consenso entre los especialistas, especialmente Alt, Von Rad, Noth y Westermann. Todos ellos, como ya hemos observado anteriormente, aceptaron sin poner en tela de juicio el punto de vista de Gunkel sobre la tradición oral. Alt admitía que en el estudio de las historias patriarcales "dependemos de una colección de *Sagen* transmitidas oralmente durante un largo periodo de

tiempo, antes de que recibieran forma literaria" (1929, p. 1), pero fue más allá de Gunkel al relacionar estas *Sagen* con santuarios particulares: "El papel desempeñado por Abrahán, Isaac y Jacob en la tradición de las *Sagen* israelitas se debe principalmente a que recibieron una revelación de un dios y establecieron las bases de su culto" (p. 48); "Los lugares de Palestina en los que se recuerdan las *Sagen* son casi siempre santuarios, y por lo general las propias *Sagen* están relacionadas con teofanías y ritos celebrados en esos lugares" (p. 50).

Se trata de una idea excesivamente pretenciosa, que incluso a un lector superficial del Génesis le parecerá exagerada. Pero Von Rad impulsó el punto de vista de Alt con su teoría del "pequeño credo" (ejemplificado en Dt 26 y en otros pasajes), que fue el resultado de la fusión en una sola tradición (llevada a cabo en el santuario de Guilgal) de las distintas tradiciones de los grupos que constituían el recién formado "Israel" (excepto para la tradición del Sinaí, que tuvo su origen en Siquén). Al tiempo que aceptaba básicamente la tesis de Von Rad, Noth la elaboró un poco más.

Habría que observar que, en todas estas elaboraciones de la noción del papel desempeñado por los santuarios en la transmisión de las narraciones del Pentateuco, ninguno de esos especialistas avanzó realmente sobre la vaga noción de Gunkel sobre los mecanismos reales de la transmisión del material. Además, nada se dice en el Antiguo Testamento sobre el modo en que pudieron haber sido usadas las *narraciones* (como algo distinto de las leyes) en el culto practicado en los santuarios, o sobre los funcionarios que podían haber sido agentes de su transmisión. La conclusión a la que llega Van Seters después de abordar estos distintos puntos de vista (1975, pp. 139-148) está plenamente justificada: "Gunkel, Alt, Von Rad, Noth y Westermann... no han establecido la forma de las historias, su función, la identidad de los portadores de esas tradiciones, o el proceso por el que pudieron haber llegado a su forma actual" (p. 148). Esto puede aplicarse también a la única historia que "parece una referencia a la fundación de un santuario", la historia de Jacob en Betel (p. 141). El "narrador cultual", como otros narradores del antiguo Israel, así como su audiencia, siguen siendo objeto de hipótesis muy oscuras.

COMPOSICIONES ORALES Y ESCRITAS: LA CUESTIÓN DE LOS CRITERIOS

Muchos especialistas han supuesto que es posible decir si un texto en prosa fue compuesto y transmitido oralmente antes de ser puesto por

escrito. Recientemente, sin embargo, esta idea ha sido seriamente cuestionada.

El punto de vista de Gunkel de que el "Génesis es una colección de *Sagen*" fue tan influyente tiempo atrás que estudiosos como Noth elaboraron amplias hipótesis basándose en él, sin cuestionarse la idea de Gunkel de que esas historias tienen de hecho un origen oral y sin preguntarse si no serán simple ficción literaria. Los expertos que abordan la cuestión de los criterios para discernir "tradición oral" no van más allá de vagas generalidades. Nielsen, por ejemplo, afirmaba sin más que las características formales de la composición oral son "estilo monótono, expresiones recurrentes, estilo fluido y paratáctico [e.d. preferencia por la coordinación más que por la subordinación], cierto ritmo y eufonía... y anacolutos" (e.d. ejemplos de inconsecuencia gramatical) (1950, p. 36). Pero no ofreció pruebas de sus afirmaciones, aunque citaba como criterios las "leyes épicas" de Olrik.

El único argumento realmente sustancial propuesto como prueba de la composición oral de las narraciones del Antiguo Testamento fue el de los "duplicados". Este argumento se remonta a Gunkel, que observó el hecho de que muchas *Sagen* europeas presentan variantes formales debidas probablemente a su transmisión oral (1910, pp. LXV-LXVII). Dio por sentado que un proceso análogo es el único que puede explicar los duplicados del Génesis. Siguiendo esta línea argumentativa, llegó a afirmar que, puesto que las otras *Sagen* del Génesis de las que poseemos *una sola* versión tienen el mismo carácter en líneas generales, también ellas debieron de ser compuestas y transmitidas oralmente. No tuvo en cuenta otras explicaciones posibles de los duplicados, como la dependencia de una versión *escrita* respecto a otra. Sus conclusiones fueron aceptadas después por numerosos especialistas, sin someterlas a reflexión.

Es importante observar que la explicación que da Gunkel del origen de los duplicados no aclara por sí misma la conservación de ambas versiones en la obra final. Se pensaba que podía ser explicado por la Hipótesis Documentaria: cada documento había incorporado una versión diferente de esas historias, y fueron los redactores quienes conservaron ambas versiones porque no se sentían libres para eliminarlas. Pero, si rechazamos la Hipótesis Documentaria, habrá que buscar otra explicación para los duplicados.

Algunos expertos actuales han reconocido que la cuestión de los duplicados es crucial para establecer los criterios que permitan detectar composición oral en las narraciones del Antiguo Testamento. Una alternativa a la teoría de las variantes orales, conservada en la gran maquina-

ria del proceso documentario, es suponer que un *escritor* (bien creativo bien "perfeccionador") decidió deliberadamente contar una historia dos veces, o añadir una nueva versión a otra más antigua, por motivos literarios o teológicos que le eran propios.

No es difícil imaginar cuáles pudieron ser esos motivos; en realidad hay más de una posibilidad. Quienes han estudiado estos pasajes (críticos documentarios, críticos de la forma, críticos de la historia de la tradición, defensores así como oponentes a la teoría de la composición oral) coinciden generalmente en que las diferentes versiones de las historias duplicadas (p.e. Gn 12,10-20; 20; 26) no se sitúan al mismo nivel, sino que expresan teologías y puntos de vista éticos distintos. Esto sugería a Sandmel (1961) una analogía con la conocida práctica de la literatura rabínica de "mejorar" una historia (escrita) reescribiéndola por razones teológicas, aunque reteniendo al propio tiempo la antigua versión por ser refractarios a prescindir de un texto consagrado por el tiempo y la piedad.

Otros no han encontrado más que una explicación puramente literaria (en el sentido de estética) de tales duplicados: Alter, por ejemplo, mantiene que las "historias duplicadas" del Antiguo Testamento se deben a la convención general de usar "escenas-tipo" para dar cohesión a una obra e imprimirle forma y orientación (pp. 49-51), mientras que Berlin compara el uso de esta técnica con el utilizado para hacer una película: se puede conseguir una escena completa describiendo un acontecimiento desde distintos ángulos. Los incidentes repetidos pueden servir también para dar énfasis: así, la triple liberación del patriarca (Abrahán o Isaac) de una situación parecida (como en Gn 12,10-20 y paralelos) sirve para subrayar el propósito salvífico de Dios protegiendo a los receptores de su promesa y a sus descendientes.

Los criterios para decidir si los duplicados son el resultado de una transmisión oral o de una actividad puramente literaria han sido tratados en detalle por Van Seters (1975). En el caso de los duplicados de las historias de Abrahán, demostró que *una versión presupone la otra*: es decir, que el autor de una versión estaba familiarizado con la otra. Por ejemplo, hay rasgos en Gn 20 (Abrahán en Guerar) que no se explican por sí mismos, sino que presuponen la familiaridad del autor (y de la del lector) con la anterior historia de la estancia de Abrahán en Egipto (Gn 12,10-20). Un ejemplo de esto es cuando Abrahán dice al rey de Guerar que Sara es su hermana, una pieza de información desorientadora que deriva de la decisión del rey de introducirla en su harén (20,2). Aquí no se da explicación alguna de esta extraña noticia: aparentemente se presupone un conocimiento de Gn 12,11-13, donde se ofrece una explica-

ción de la acción de Abrahán en circunstancias similares. Al mismo tiempo, Van Seters cree que está clara la decisión de crear una nueva versión (cap. 20): su autor quería subrayar nuevos puntos de vista teológicos. Pero, como ya era familiar la versión anterior de esta historia, no tuvo necesidad de reproducirla en todos sus detalles.

La conclusión de Van Seters es que la versión A de esta historia (12,10-20) se basa en un cuento popular oral, pues sigue las "leyes épicas" de Olrik. El autor de la versión B (cap. 20) conocía la versión A en su forma escrita y compuso su nueva versión como creación puramente literaria: la versión B no tenía orígenes orales directos. De hecho, como ha puesto de manifiesto nuestro tratamiento anterior del folclore y de las "leyes" de Olrik, no hay razón para suponer que *ambas* versiones tenían necesariamente un origen oral; pero esto no afecta el punto de vista de Van Seters de que las variantes en cuestión no son el resultado de variantes orales independientes, sino que una versión depende de la otra, y de que esa dependencia es de carácter literario más que oral.

Desde el punto de vista teórico, es totalmente posible que este procedimiento de crear una versión "mejorada" de la historia pudiese tener lugar en el curso de la transmisión *oral*: el criterio de Van Seters relativo a la dependencia de una versión respecto a la otra *no demuestra* en realidad que fuese un proceso puramente literario. Pero, si se piensa que el "duplicado" *tuvo lugar* en una etapa oral, resulta necesario formular una compleja teoría de desarrollo de la transmisión oral puramente especulativa e imposible de controlar mediante cualquier tipo de información concreta que poseamos. Tendríamos que dar por supuesto un grado de sofisticación teológica y ética en la remodelación deliberada de la tradición oral que es más apropiada de una etapa posterior, propia del mundo de los escribas; y también tendríamos que dar explicaciones de las circunstancias que condujeron a *las dos* versiones orales que se han conservado. Por otra parte, si suponemos (por tomar el ejemplo de Van Seters) que la versión B es el resultado de un proceso literario escrito, resulta mucho más fácil buscar explicaciones para ello. Más aún, nuestras especulaciones tendrán una base más firme, pues estarán relacionadas con el *texto* bíblico que actualmente poseemos. Al menos está claro que no estamos obligados a introducir una teoría de transmisión oral para explicar los duplicados de las narraciones del Pentateuco.

Ringgren (1949) ofreció un tipo diferente de investigación de los criterios relativos a la transmisión oral. Elaboró una comparación detallada no de los duplicados en sentido gunkeliano (e.d. de historias que son paralelas pero no idénticas textualmente), sino de los pocos textos que *aparecen dos veces* en el Antiguo Testamento: textos que pretenden cla-

ramente ser idénticos, con unas pocas variantes textuales que pueden deberse a errores, como p.e. Sal 18 y 2 Sam 22; Is 2,2-4 y Miq 4,1-3; Is 37,22-35 y 2 Re 19,21-34. Ringgren se propuso descubrir si estas variantes menores se produjeron quizás en el proceso de copiado o en el de transmisión oral: en otras palabras, si el que falló fue el ojo. el oído o la memoria. Y llegó a la conclusión de que en algunos casos (no en todos) el error fue de oído: especialmente en el Sal 18, las divergencias respecto a 2 Sam 22 no son típicas de un error de escriba (una persona que tenía a su disposición gran cantidad de información), y que es mejor explicarlas como "deslices de memoria o algo por el estilo". de modo que apuntan a la transmisión oral de algún tipo.

Ringgren se daba cuenta de que esta conclusión (que presentó con mucha cautela) no demostraba necesariamente que estos textos habían sido compuestos oralmente: había otras explicaciones posibles para estos deslices orales (o auditivos). El hecho es que los procesos de transmisión oral y escrita no tienen por qué excluirse mutuamente o ser distintos cronológicamente. Como ocurre con algunas otras tradiciones, como la del Islam, la transmisión oral continúa frecuentemente incluso después que un texto ha sido puesto por escrito, y los dos modos de transmisión se influyen mutuamente. Esto abre un amplio espectro de posibilidades alternativas. Por ejemplo, un texto que había tenido forma escrita desde el principio pudo haber sido imperfectamente memorizado y posteriormente escrito de memoria con los errores correspondientes, creando así una versión que difería ligeramente del original; o la copia de un texto escrito pudo haberse llevado a cabo por dictado y no por transcripción directa del original. Estos y otros procesos posibles desembocarían en errores orales (o auditivos) que no tendrían nada que ver con la *composición* oral o (en el sentido habitual del término) con la "transmisión oral".

Habría que tener también en cuenta que la mayor parte de los ejemplos del Antiguo Testamento estudiados por Ringgren son poesía, no prosa; que ninguno de ellos son narrativa; y que su número es tan pequeño que una generalización sería extremadamente azarosa. Cuando tomamos en bloque estas consideraciones, nos vemos obligados a concluir que el estudio de Ringgren, aunque muy interesante y útil, no ha demostrado la *composición* o transmisión oral de las narraciones del Antiguo Testamento.

Actualmente se reconoce cada vez más que, por lo que respecta a la narración en prosa, no se han descubierto criterios dignos de confianza para detectar composición oral. Así, Culley (1963) ya mostró cierta cautela al tratar esta cuestión: aunque mantenía que "el método de composi-

ción oral ofrece características distintas de las de la literatura compuesta por escrito", y que "en teoría, podríamos ser capaces de aislar esas características y de decidir mediante análisis si un texto procede de tradición oral (cuando se practicaba la composición oral) o de una tradición literaria", admitía que "hasta el momento este tipo de análisis ha tenido más éxito en el campo de la poesía narrativa oral" (p. 122). En 1976 era un poco más negativo: "Presiento que es prematuro sugerir que somos capaces de definir la naturaleza y características de la tradición oral o escribal con la suficiente claridad como para identificar con cierta seguridad los segmentos de las historias de Abrahán cercanos a la tradición oral y los que son el resultado de una composición literaria" (pp. 28-29). Otros especialistas recientes (p.e. Ahlström, p. 72 y Knight, p. 392) han puesto ya de manifiesto la inseguridad de los criterios empleados hasta la fecha y nuestra ignorancia de las técnicas orales utilizadas antiguamente.

Otros estudiosos se han preguntado si se puede hablar en absoluto de un "estilo oral" a propósito de la literatura antigua. Opinan que los escritores de la antigüedad habrían seguido empleando con toda naturalidad, en sus obras literarias, el mismo estilo "oral" que en la etapa anterior, preliteraria. Ahlström se hacía de manera pertinente la siguiente pregunta: "¿Por qué habría de cambiar el estilo de composición cuando se pone algo por escrito?" (p. 71), una pregunta que todavía no ha sido respondida. Culley (1976, p. 66) fue más allá al opinar que un estilo en prosa distintivo necesita tiempo para desarrollarse: cuanto más cerca vivió un escritor del periodo literario "oral", tanto mejor retendría en su obra escrita los rasgos "orales".

Otro importante aspecto ha sido subrayado por Ruth Finnegan en un tratamiento general de la literatura "oral" y "escrita". Esta autora ha establecido algunas diferencias significativas entre la práctica literaria y la idea de "literatura" en el mundo antiguo comparada con la moderna, especialmente el hecho frecuentemente olvidado de que la literatura antigua tenía como finalidad ser leída en voz alta:

> *La relación entre literatura oral y escrita... es una diferencia de grado y no de clase... La literatura del mundo clásico... cuidaba más el aspecto oral que la literatura más reciente... La presencia de la escritura puede coexistir con un énfasis en la importancia de la ejecución como uno de los principales medios de transmisión eficaz de una obra literaria... La mayor parte incluso de las obras antiguas escritas eran normalmente leídas en voz alta, no en privado, y uno de los medios de transmitir y de "publicar", dado el caso, una composición literaria era leerla en voz alta a un grupo de amigos (p. 18).*

Mutatis mutandis, esto pudo haber ocurrido en el antiguo mundo semita, incluido Israel.

En el caso de la literatura escrita que no estaba destinada sólo a ser leída en voz alta como forma de "publicación", sino que también pretendía (como bien pudo ser el caso de algunas narraciones del Pentateuco) ser memorizada y convertirse así en "literatura oral" en un sentido secundario, es también probable, como apuntaba Ahlström, que un escritor emplease deliberadamente nemotecnias u otras técnicas "auditivas" similares para ayudar a una memorización y una transmisión precisas.

Pero podemos ofrecer un punto de vista general de naturaleza algo distinta. Nos referimos al papel del escriba o cronista que por vez primera puso por escrito textos orales. Basándose en la experiencia de la transmisión de la poesía oral en la moderna (aunque ya extinta) Yugoslavia, Lord y otros han sugerido que la circunstancia misma de poner por escrito una "interpretación" oral (al menos antes de la aparición de los medios mecánicos de grabación) inhibe la espontaneidad de quien la canta y hace que cambien materialmente el estilo y las palabras del "texto". En vista de esto, Knight comentaba que "la consecuencia obvia es que la investigación histórico-tradicional se invalida básicamente. ¿Cómo se puede reconstruir la historia de una tradición si la propia etapa de registrarla se convierte en una barrera infranqueable?" (pp. 390-391). Esta opinión es presumiblemente relevante tanto para la prosa oral como para los textos poéticos, y sería incluso válida si se pudiera dar por sentado que historias como las del Pentateuco se han conservado tal y como fueron puestas por escrito de boca (o por obra) de un "intérprete" oral. Si se pudiera demostrar que ha tenido lugar una ulterior redacción de un relato escrito originalmente oral, entonces resultaría más remota la posibilidad de que se hayan conservado rasgos "orales" (si tales rasgos fueran identificables).

Finalmente, habría que subrayar la influencia que ha ejercido en las teorías de la composición oral la *aproximación literaria (estética) a la narrativa del Antiguo Testamento*. Los expertos que se dedican a este tipo de estudio están interesados en poner de manifiesto las cualidades artísticas no sólo de las unidades narrativas individuales breves, que los críticos de la forma consideran que se han originado como unidades independientes compuestas oralmente y transmitidas oralmente y por separado, sino también de amplios segmentos narrativos: Silberman, por ejemplo, consideraba las historias patriarcales del Génesis (incluida la historia de José) como una sola obra de alta calidad literaria; y también Alter, en su detallado estudio, ha trabajado con unidades muy amplias. Esta forma de abordar las obras narrativas del Antiguo Testamento seña-

la el cambio más revolucionario, desde hace muchísimo tiempo, en el estudio de estos libros; y, aunque algunos de quienes practican este método tiendan a sobreestimarlo (como ocurre con los movimientos revolucionarios) y a descubrir signos de maestría literaria donde otros son incapaces de encontrarlos, no cabe duda de que el nuevo método ha arrojado una nueva luz sobre la composición de la literatura narrativa del Antiguo Testamento, casi siempre con relación al Génesis.

Algunos especialistas que han reflexionado sobre las amplias implicaciones de la nueva "crítica literaria" (p.e. Berlin y Silberman) se han centrado especialmente en sus implicaciones respecto a la Hipótesis Documentaria: la perspectiva de considerar como una gran unidad literaria amplios segmentos narrativos del Pentateuco difícilmente es compatible con una teoría de "documentos" literarios combinados por redactores. Pero no son menos decisivas las implicaciones para la crítica *de la forma*, y en definitiva para las teorías de composición oral, pues los métodos utilizados por los críticos de la forma para distinguir una *unidad* de otra son básicamente los mismos que los empleados por los críticos documentarios para separar un *documento* de otro. Berlin y Silberman, entre ellos, han elaborado una lista de los principales criterios usados explícita o implícitamente por los críticos de la forma; en última instancia pueden ser reducidos a dos: 1. el negativo de la inconsistencia entre una unidad y otra; y 2. el positivo de la capacidad de una unidad para existir por sí misma.

1. Estos expertos han puesto de manifiesto que los fenómenos literarios etiquetados como "inconsistencias" tanto por los críticos documentarios como por los de la forma son frecuentemente idénticos a los recursos utilizados en la ficción moderna, definidos por los críticos literarios como señales de habilidad artística: incluyen repetición de palabras o frases, repetición de incidentes desde diferentes puntos de vista, complejas combinaciones de tramas y subtramas, desaceleraciones para crear suspense, e incluso largas digresiones: "¿Qué sería de *Tristram Shandy* sin sus digresiones?", se preguntaba Silberman. Según Berlin, los críticos de la forma y los críticos documentarios, al no saber apreciar estos recursos y al interpretarlos como señales de subsiguientes "costuras" y "junturas" entre historias diferentes, han puesto de manifiesto una deplorable falta de sensibilidad hacia la "naturaleza poética" de la narrativa bíblica.

2. Desde la época de Gunkel y Olrik, los críticos de la forma han identificado como independientes algunas unidades de relatos tradicionales (*Sagen*) que, al ser separados de sus contextos actuales, resultan ser historias con sentido, cada una con sus respectivas características: un comienzo y un final claros y una trama clara y unitaria (con una estructura aceptable que conduce a una crisis y desemboca en una solución

satisfactoria), que no requieren información externa para poder ser bien entendidas. Pero, como observaba Berlin (pp. 122ss), tal autosuficiencia narrativa no demuestra que una historia fue originalmente independiente. El hecho de que *pueda* ser leída como una historia separada e independiente no significa que *deba* ser leída así. Autores antiguos y modernos han optado generalmente por dividir sus obras en capítulos separados, en los que se aprecia claramente un principio, un final y una trama, decisión que generalmente se acepta como indicio de maestría literaria. Esta forma de escribir es especialmente compartida en algunas de las primeras obras de ficción europeas. *Tom Jones*, por ejemplo, se compone en gran medida de incidentes totalmente inconexos que, como muchas historias del Génesis, están relacionados sólo por la mención del personaje principal, sin hacer referencia a incidentes previos. Por otra parte, las historias patriarcales *están* de hecho frecuentemente vinculadas: referencias a las promesas y a las relaciones previas de Dios con el patriarca que a la sazón es el personaje principal, o con su padre o abuelo. Estos vínculos son considerados generalmente por los críticos documentarios y los críticos de la forma como adiciones posteriores a la historia "original"; pero se trata de un argumento circular, pues la excisión se establece a menudo en virtud del principio de que la historia *tuvo que* ser originalmente independiente y autosuficiente.

Por supuesto, podría pensarse que, aunque la nueva crítica literaria haya demostrado con éxito que amplios segmentos del Pentateuco son obras literarias bien acabadas más que productos de la combinación redaccional de un número de unidades menores originalmente independientes, los artistas literarios que confeccionaron esas obras maestras pudieron haberlas llevado a cabo en un medio oral y no en sus mesas de escritorio. Verdad es que la prosa oral no siempre es breve y simple. Pero la opción oral es mucho menos probable que la escrita, pues, como ya hemos podido ver, ya no puede hablarse de un *supuesto* previo en favor de la composición oral de las narraciones del Pentateuco. De hecho existen ejemplos de obras literarias comparables a las narraciones bíblicas tomadas en bloque (p.e. las *Historias* de Herodoto), al tiempo que no hay pruebas de la composición oral de obras en prosa tan complejas. Más aún (y más significativo), los nuevos críticos literarios han demostrado la debilidad de los *criterios* empleados por los críticos de la forma para detectar unidades narrativas originalmente independientes en el Pentateuco.

Capítulo IV
MÉTODOS HISTÓRICO-TRADICIONALES. ALGUNOS EJEMPLOS

Las consideraciones ofrecidas arriba ni prueban ni dejan de probar la presencia de tradición oral tras las narraciones del Pentateuco. Sin embargo, sugieren con decisión que la hipótesis oral no puede darse por supuesta sin más y ser considerada una base segura para la construcción de teorías histórico-tradicionales, y que lo que con frecuencia ha sido considerado la demostración de un largo proceso de transmisión oral es igualmente explicable en términos de estilo literario. Esto no quiere decir que nada del Pentateuco se base en cuentos orales; pero los historiadores de la tradición han pretendido saber más de esos cuentos de lo que puede ser demostrado. Dan por supuesto que el núcleo de las narraciones del Pentateuco es mucho más antiguo que sus informes escritos, y que se remonta a un pasado remoto. Si esto es así, habrá que demostrarlo por otras vías distintas de los resultados a los que ha llegado el estudio de la literatura oral.

A diferencia de la Hipótesis Documentaria, que a pesar de divergencias menores se presenta como una teoría única fácilmente caracterizable, las teorías histórico-tradicionales relativas al Pentateuco son demasiado distintas como para describirlas bajo un solo epígrafe. En principio, cada una necesita una valoración por separado. Como esta tarea excede el propósito del presente estudio (para información completa hasta 1972, ver Knight), será suficiente examinar algunos ejemplos selectos.

MARTIN NOTH

Aunque advertía con frecuencia a sus lectores del carácter provisional de su punto de partida y admitía ocasionalmente que no era capaz de explicar este o aquel detalle particular, la obra de Noth sobre las tradi-

ciones del Pentateuco parece indicar que confiaba plenamente en la aproximación histórico-tradicional como medio de reconstrucción del entero proceso evolutivo de esas tradiciones, desde sus primitivos comienzos a su puesta por escrito. Su *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Historia de las tradiciones del Pentateuco) es la más completa explicación de este proceso jamás emprendida: no deja virtualmente nada sin abordar.

Noth definía así su propósito: "La tarea principal es... determinar los temas básicos a partir de los cuales se desarrolló el gran corpus del Pentateuco que nos ha sido transmitido, descubrir sus raíces, investigar cómo fueron incorporadas a ellos tradiciones individuales, deducir las conexiones que los unen y valorar su importancia" (1948, p. 3). De hecho se proponía poner en marcha el programa diseñado por Von Rad, quien, siguiendo a su vez a Gunkel, había escrito que el Pentateuco forma parte de un tipo de literatura "de la que podemos esperar reconocer sus etapas literarias, el *Sitz im Leben* y la evolución posterior, hasta llegar al punto en que alcanzó la forma desarrollada en que actualmente lo conocemos" (1938, pp. 10-11). Esta era una tarea más ambiciosa que cualquiera de las tareas similares emprendidas para estudiar otras antiguas obras históricas.

Los dos *principales presupuestos* de Noth eran los siguientes: 1. tras el gran bloque de narraciones del Pentateuco puede descubrirse una tradición oral; 2. existen técnicas adecuadas para penetrar tras el texto escrito y descubrir las huellas del origen y desarrollo de esa tradición antes de que fuera usada por los escritores bíblicos como material de composición. Son precisamente estos presupuestos los que han sido cuestionados en la sección anterior de este libro. Es también importante observar que Noth hizo suyos otros presupuestos muy discutibles.

En líneas generales, aceptaba la *Hipótesis Documentaria*. También aceptaba (y siguió trabajando sobre ello) la hipótesis de Von Rad sobre el "*pequeño credo*". Sus propias hipótesis sobre la *anfictionía* y sobre la *Historia Deuteronomística*, que hubo de desarrollar más tarde, se relacionaban muy de cerca con su reconstrucción histórico-tradicional. Basaba también algunas de sus conclusiones histórico-tradicionales más desarrolladas en particulares *reconstrucciones de acontecimientos históricos*: por ejemplo, su explicación de la combinación de elementos transjordánicos y cisjordánicos en el bloque de historias sobre Jacob se basa en la hipótesis de una migración al este del Jordán de grupos de gente establecida en el oeste, que llevaron consigo sus tradiciones sobre Jacob y las mezclaron con tradiciones que inventaron o desarrollaron en su nuevo hábitat. Podemos citar también la complicada explicación de

la historia del tratado entre Jacob y Labán (Gn 31,44-54), que se basaría en lo que calificaba de "hecho histórico" (algo insólito en él): un tratado de fronteras entre efraimitas y arameos. Más importante todavía para su reconstrucción era su punto de vista de que "la tradición del Pentateuco que desembocó en una épica israelita común fue la formada por los recuerdos y tradiciones particulares de las tribus centrales de Palestina, que reflejaban su propio punto de vista" (p. 61). Tales juicios históricos, que bien pueden ser correctos, son hipótesis más que hechos establecidos. En gran medida, los puntos de vista históricos e histórico-tradicionales de Noth o bien se mantienen o caen todos juntos.

Respecto a la *naturaleza de la tradición oral*, Noth dependía en gran medida de las ideas de especialistas anteriores, como Gunkel, Gressmann y Jolles. Compartía con ellos la idea de que los géneros y modelos de transmisión oral encontrados entre pueblos totalmente diferentes tienen características comunes, de modo que pueden usarse las conclusiones deducidas en un campo de investigación para hacer afirmaciones sobre el otro. Por ejemplo, Noth cita a Jolles para apoyar su afirmación de que "el vigoroso crecimiento de una tradición en forma de saga... se encuentra generalmente" en una sociedad tribal más que en una sociedad centralizada: "Las sagas islandesas de los siglos X y XI d.C. constituyen el ejemplo más importante, abierto a la investigación histórica, de una formación de sagas en este sentido" (p. 47, nota 152).

Otros presupuestos de Noth muestran su dependencia de Gunkel. Dio por sentado, como principio general, que las tradiciones narrativas más antiguas son breves y concisas, y usó ese principio como base para distinguir los elementos originales a partir de los cuales fueron construidos ulteriores y más elaborados complejos de tradición. Por ejemplo, en el caso de las tradiciones de Jacob, en las que "el material histórico-tradicional básico ha sido recargado con abundantes detalles de épocas posteriores" (p. 86), dio por sentado que, tras el texto actual, deben de existir numerosas narraciones breves y concisas, resultado de "la introducción de innumerables detalles que dieron forma a una composición compleja" (p. 96). La idea de que la brevedad es señal de antigüedad, ampliamente compartida en la época de Noth, se ha revelado actualmente como errónea.

El supuesto de que es posible distinguir entre tradiciones antiguas y recientes es fundamental en la tesis de Noth: toda su obra se apoya en esta base, tanto por lo que respecta a los orígenes de las narraciones individuales como por lo que se refiere a la reconstrucción de las sucesivas etapas en las que fueron enriquecidos los temas principales hasta desembocar en la tradición "panisraelita" del Pentateuco. Uno de los

criterios empleados por Noth con este propósito es el del *estilo*; pero, como en el caso de Gunkel, el uso que hizo de este criterio era excesivamente genérico como para convencer. Por ejemplo, aseguraba que las narraciones del Génesis asociadas a Hebrón y a Mambré "no forman parte del material original de la tradición de Abrahán, pues acusan el estilo posterior, discursivo, de las *Sagen*" (p. 120-121). De manera parecida, afirma que Gn 24 es "tardío desde el punto de vista histórico-tradicional, como lo pone claramente de evidencia su estilo discursivo" (pp. 217-218). Aun en el caso de que el arte narrativo evolucionase siguiendo pautas fijas, desde lo simple y conciso hasta lo "discursivo", resultarían evidentes los peligros de subjetivismo a los que se expone el uso del criterio estilístico. Por ejemplo, respecto a algunas historias de las murmuraciones de los israelitas en el desierto, Noth comentaba sin más (sin dar ninguna razón): "En cualquier caso [*jedenfalls*] no *dan la impresión* [subrayado mío] de ser tradiciones originales, populares" (p. 138). Hay otros muchos ejemplos en su obra de este subjetivismo.

Otro supuesto de gran importancia en los argumentos de Noth es que, en el curso de la transmisión oral, *las historias pueden haber cambiado de protagonistas*; y que figuras muy conocidas tienden a incorporar historias con las que originalmente nada tenían que ver. Tampoco podemos dudar de que esto sea posible, pero Noth lo acepta como un principio casi universal; a decir verdad, sin él podría fallar toda su tesis: su punto de vista de que los cinco "temas" tradicionales del Pentateuco fueron originalmente independientes depende por completo de su habilidad para demostrar que Moisés, figura clave en el Pentateuco excepto en el Génesis, en modo alguno estaba relacionado originalmente con ninguna de las historias que se cuentan sobre él, ya que sólo posteriormente fue "insertado" en ellas.

Noth forzó llamativamente algunos de los argumentos utilizados para demostrar esta tesis. Por ejemplo, usó el episodio (Ex 5,6-19) en que los anónimos "capataces" del pueblo negocian con el faraón en ausencia de Moisés, junto con las inconcretas figuras de los "ancianos" (3,16.18; 4,29), para excluir a Moisés de todo el "tema" de la "salida de Egipto": opinaba que cada uno de esos dos grupos era "perfectamente adecuado como portavoz de los israelitas antes de que apareciese Moisés en la tradición en calidad de líder. En consecuencia, me parece indiscutible que el tema 'salida de Egipto' no tiene por qué exigir la figura de Moisés como relacionado originalmente con él" (pp. 179-180).

Moisés es también excluido por Noth del tema del Sinaí, debido a que en la historia de la formalización de la alianza (Ex 24,1.2.9-11) están presentes "demasiadas" personas. En consecuencia, fue eliminan-

do sucesivamente a Aarón, Nadab y Elihu, *y* Moisés del relato "original", dejando sólo a los anónimos setenta ancianos, simplemente porque "es improbable que desde el principio estuviese toda esta gente vinculada a Moisés en esta historia" (p. 178). Detrás de esta observación puede suponerse la ley de Olrik de "dos en escena" (si los setenta ancianos son equivalentes de una persona); pero la razón para excluir a Moisés, que es claramente el líder, en lugar de excluir a los otros parece ser que, como única figura eminente en todo el tema del Sinaí, puede presuponerse *a priori* que originalmente nada tuvo que ver con él. En virtud de supuestos de este tipo es como Moisés ha sido excluido por Noth de todas las tradiciones "originales" del Pentateuco.

Si Noth no confiaba en los nombres de los líderes de las historias como indicios de su autenticidad, actuó al revés respecto a los *nombres de lugar*. Pensaba que las tradiciones más antiguas nacieron en lugares determinados, cuyos nombres (p.e. Betel o Siquén) las autentificaban. Este principio, sin embargo, es particularmente elusivo, pues en otras partes de su obra admite que historias originalmente relacionadas con un lugar podían "ir de aquí para allá" y ser transferidas eventualmente a otro (como en el caso de las historias sobre Lot, pp. 167-171). El uso que hizo de este criterio, el principio llamado de *Ortsgebundenheit* o "vinculación a un lugar particular", parece carecer de solidez.

Una forma particular de este principio se manifiesta en la importancia que da Noth a las "tradiciones sepulcrales", es decir, tradiciones que hablan de la localización de la tumba de una figura importante y que puede suponerse que nacieron de la costumbre de visitar y honrar ese lugar venerado. Noth afirma dos veces categóricamente que "una tradición sepulcral ofrece generalmente datos fidedignos sobre la proveniencia original de una determinada figura de la tradición" (p. 186; cf. p. 121). Pero no dio razones ni citó a ninguna autoridad en apoyo de esta afirmación. Más bien fue inconsecuente en la aplicación de ese criterio.

Con ocasión de la lozalización de las tradiciones "originales" sobre Abrahán e Isaac, afirma en su obra que del primero sólo hay una prueba tardía de tradición sepulcral (P), mientras que de Isaac no hay ninguna; pero, al mismo tiempo, dice que hay que hacer aquí una excepción a la norma: "en el caso de los 'patriarcas' que recibieron revelaciones y promesas divinas, formaba parte del material básico de la tradición el lugar sagrado del encuentro tradicional con Dios, no el lugar de la tumba" (p. 121). Todo esto es muy extraño, pues no encaja p.e. en la forma que tiene Noth de investigar la tradición "original" de Moisés. Según las fuentes del Pentateuco, Moisés fue un personaje eminente, receptor de revelaciones divinas en cierto número de lugares concretos, y a este res-

pecto comparable a los patriarcas; sin embargo, dejando a un lado como secundarios todos estos relatos de revelaciones, Noth insistió en que la noticia del entierro y la tumba de Moisés de Dt 34,6 es "el elemento más original de la tradición de Moisés que se ha conservado" (p. 186), a pesar de que, lo mismo que en el caso de Abrahán, aparece sólo en una fuente muy tardía (P).

La naturaleza arbitraria de esta conlusión se percibe en que este texto afirma que la localización precisa de la tumba es desconocida, un hecho que excluye la posibilidad de que nos encontremos ante una tradición auténtica basada en la costumbre de visitar la tumba conservada hasta la época en que la tradición fue puesta por escrito. Los intentos de Noth de superar estas dificultades resultan muy forzados.

Podemos añadir que la aceptación de Noth de la tradición de la tumba de Moisés como históricamente fidedigna, a pesar de que sólo aparece en una fuente tardía, sorprende aún más si cabe en vista de su rechazo de la noticia de la muerte y el entierro de Miriam (Nm 20,1), que también se atribuye a P: en este caso afirma sin más, y sin ulteriores explicaciones, que no es posible "dar importancia" a esta noticia, toda vez que "P parece no depender aquí de una antigua tradición" (p. 200).

Otro de los presupuestos de Noth es el papel decisivo concedido al *culto* en la creación, conservación y desarrollo de las tradiciones del Pentateuco, idea que adoptó de algunos estudios precedentes, especialmente de los de Alt y Von Rad. Aparte del tema de la "conducción por el desierto", que consideraba "un tema no muy importante o realmente independiente" (p. 62), todos "los grandes temas del Pentateuco nacieron en el humus del culto como contenidos de confesiones de fe, que solían ser recitadas en forma más o menos fija en ocasiones especiales y recurrentes" (p. 207). En el caso de las narraciones patriarcales, las unidades menores a partir de las cuales se compuso el "tema" habían tenido en su mayor parte orígenes cultuales y habían nacido como relatos de revelaciones divinas a los patriarcas. Tras el asentamiento en Palestina, estas revelaciones fueron asociadas con los cultos cananeos locales, de los que los patriarcas se convirtieron en fundadores. Finalmente, con el desarrollo de la anfictionía, estos "temas" volvieron a ser entretejidos en una sede cultual y dieron como resultado la confesión panisraelita del "pequeño credo". Sólo después de la "reelaboración narrativa de los grandes temas del Pentateuco enraizados en el culto, tarea que culminó en 'G', los relatos del Pentateuco en su formulación detallada abandonaron la esfera cultual, en la que estaban enraizados los orígenes determinantes del conjunto" y "pasaron de la boca de los sacerdotes o de la

comunidad cultual a la boca del narrador popular" (pp. 214-215). (Convendría observar que este desarrollo final, del sacerdote al narrador popular, no se corresponde con lo que sabemos de las tradiciones orales en otros lugares, y parece haber sido considerado por Noth como algo exclusivo de Israel).

Hemos visto en una sección anterior de este libro que la noción de recital cultual de las tradiciones narrativas es puramente especulativa y que no hay pruebas positivas que la avalen. Sin embargo, era tan grande la confianza de Noth en la teoría de los orígenes cultuales del material narrativo del Pentateuco que no dudó en construir sobre esa base teorías relativas a la historia del culto. Por ejemplo, apoyándose en la débil base de la historia de Nm 25,1-5 sobre la apostasía de Israel al participar en los ritos moabitas del dios Baal-Peor, y teniendo en cuenta un solo versículo (Nm 23,28) donde el vidente Balaán es asociado con Peor y unos pocos versículos de la Biblia que apuntan a la existencia de dos tradiciones diferentes sobre Balaán, una favorable y otra desfavorable, describe Noth la existencia de un famoso "santuario fronterizo", muy estimado en sus orígenes por distintos pueblos de las cercanías, entre los que se encontraban los israelitas, que se reunían allí para dar culto a Baal-Peor, pero que fue condenado como idolátrico en un estadio tardío de la tradición del Pentateuco (pp. 80-86).

Sin embargo, como en el caso de las "tradiciones sepulcrales", Noth actuó con suma arbitrariedad en el uso de las pruebas. Así, por lo que respecta a Cades, cuya importancia como centro de culto, con sus fuertes conexiones mosaicas, había sido puesto de relieve por E. Meyer (1906) y otros estudiosos, Noth pasó por alto de un solo golpe toda su importancia: "ni en la propia narración del Pentateuco ni en ningún otro sitio del Antiguo Testamento existe una "tradición de Cades", y menos aún una tradición de culto en Cades" (p. 181). Teniendo en cuenta que la información sobre Baal-Peor no parece más sólida que la de Cades (que suele ser identificado con Meribá [Nm 27,14; Dt 32,51]), donde los israelitas se establecieron durante "muchos días" (Dt 1,46), un lugar que por otra parte atrajo muchas historias, como en el caso de Baal-Peor (algo que para Noth es un indicio de existencia de un "recital cultual"), resulta difícil evitar la conclusión de que Noth aplicaba de manera poco lógica su punto de vista sobre la importancia del culto como humus original de las tradiciones narrativas. En el caso de Cades está bastante clara la razón de esa falta de lógica. El tema de Cades (pp. 180-182) aparece en un capítulo dedicado a la originalidad de la figura de Moisés en las tradiciones del Pentateuco; y admitir que hay algo de verdad en la hipótesis de la "tradición de Cades" habría puesto en dificultades a Noth

al tratar de demostrar que Moisés no ocupaba originalmente un lugar en el tema de la "conducción por el desierto".

En su intento de distinguir los distintos elementos de la tradición y de determinar cómo y en qué secuencia cronológica fueron combinados, Noth adoptó de los críticos documentarios el criterio *literario* de las contradicciones y lo aplicó a su investigación histórico-tradicional de la primitiva tradición *oral*. En principio este criterio es válido, pero debe ser usado con cautela, pues, como ya hemos observado, es peligroso dar por seguro que lo que parece inconsistente e incompatible con un estilo moderno haya sido juzgado de la misma manera por un narrador antiguo.

De hecho, el uso que hizo Noth de este criterio fue en ocasiones extremadamente subjetivo. Un ejemplo de este subjetivismo es su intento de demostrar que los distintos "temas" del Pentateuco estaban originalmente desconectados. Por ejemplo, pretendía haber encontrado una discrepancia fundamental entre el tema "salida de Egipto" y el tema "conducción a la tierra de cultivo" (e.d. éxodo e instalación). Tal discrepancia se basa, según él, en que el primer tema presupone la llegada de los israelitas a Palestina desde el oeste, mientras que el segundo, a pesar de su forma truncada en los capítulos finales de Números, presupone una invasión desde el este. Y concluía que estos dos cuerpos de tradición debieron de nacer en dos grupos totalmente diferentes.

En la forma actual del Pentateuco, estos dos temas aparecen unidos por el relato de las peripecias de Israel en el desierto (la "conducción por el desierto" de Noth), en el curso de las cuales se ofrecen varias explicaciones del desvío que se vieron obligados a hacer, entre otras la dificultad de derrotar o superar la hostilidad de los habitantes del sur de Canaán y de otros pueblos circunvecinos. El cambio de ruta es incluso señalado en Nm 14,25, que Noth atribuye a J. Pero dejó a un lado todo esto, pues según él no ocupaba un lugar original en las tradiciones. Nuestro autor aseguraba que el tema "conducción por el desierto" es totalmente secundario, "no muy importante o realmente independiente", pues "presupone en cada momento los temas 'salida de Egipto' y 'conducción a la tierra de cultivo'... Probablemente surgió sin más del impulso narrativo a contar algo concreto sobre las ulteriores peripecias de las tribus israelitas tras la 'salida de Egipto'" (pp. 62-63). Por lo que respecta a la noticia de Nm 14,25, prescinde de ella por "inadecuada y ambigua". De una manera parecida, Noth encontró razones para concluir que todos los temas del Pentateuco eran originalmente independientes entre ellos. Es difícil superar la impresión de que las pruebas han sido manipuladas para hacer que encajen en una hipótesis preconcebida.

El estudio de Ex 5, al que ya nos hemos referido en otro contexto, proporciona otro ejemplo del uso que hace Noth del criterio de las inconsistencias. Se puede admitir tranquilamente que, a excepción del v.4 (probable intruso en el relato), en esta historia no aparecen ni Moisés ni Aarón (vv.3-19), y que Noth tiene razón cuando dice que "Moisés queda totalmente apartado de la escena, y los capataces negocian con el faraón por propia iniciativa, mientras que Moisés, que reaparece por sorpresa en el v.20, espera fuera" (p. 76). Pero su conclusión salta las barreras de lo deducible: "Está claro que en Ex 5,3-19 nos encontramos ante una etapa de la historia de las tradiciones en la que la figura de Moisés todavía no había encontrado su lugar en el tema 'salida de Egipto'". Es decir, esta sola escena en la que Moisés no aparece en el curso de las negociaciones con el faraón es considerada por Noth como suficientemente inconsistente en el relato del resto de las negociaciones para justificar una hipótesis relativa a su papel original en todo el tema del éxodo. Podemos admitir que este capítulo ha sufrido algunas modificaciones, de tipo literario o histórico-tradicional, y es probable que Moisés y Aarón no aparecieran originalmente en la historia. Hasta aquí es válido el criterio de la discrepancia. Pero la conclusión de que la historia pertenece a una etapa premosaica de la tradición va más allá de toda evidencia. Una historia en la que los capataces negocian con el faraón como receptores normales de sus órdenes en las operaciones de construcción antes de que aparezcan en escena Moisés y Aarón no es en modo alguno incompatible con el papel posterior de Moisés como negociador. Noth construye un edificio imponente sobre unos cimientos muy débiles.

El estudio de la historia de José proporciona un ejemplo todavía más claro del uso subjetivo de este criterio. Para apoyar su teoría de que los ciclos Jacob-Esaú y Jacob-Labán fueron combinados, en el marco de la historia de la tradición, mediante la introducción del motivo de la huida de Jacob ante el acoso de Esaú, argumentaba Noth (pp. 95-97) que en el texto actual se han conservado "varias huellas" de primitivas versiones de estas historias, totalmente independientes una de otra. Estos indicios son, en primer lugar, la promesa de Rebeca a Jacob de llamarle cuando se hubiera calmado la ira de Esaú (Gn 27,45), algo a lo que ya no vuelve a hacerse referencia; en segundo lugar, la noticia de 29,14 de que Jacob permaneció con Labán "un mes", cuando de hecho estuvo varios años. La historia, en su forma actual, no requiere en modo alguno que las palabras de Rebeca hubieran de ser recordadas cuando Jacob decidió prolongar su estancia; y el dato de que permaneció junto a Labán un mes, interpretado en su contexto, no implica una partida inmediata des-

pués de que el mes hubiese acabado: su sentido natural es que había transcurrido un mes cuando Labán propuso que su situación debía ser regularizada pagándole el sueldo correspondiente al trabajo realizado en su casa. Estos versículos no implican, pues, contradicciones provocadas por las modificaciones de la historia de Jacob en una etapa oral o literaria. Otro asunto es si los ciclos Jacob-Esaú y Jacob-Labán tienen un origen distinto. Lo que no se puede aceptar son los argumentos de Noth.

La mayor parte de la detallada reconstrucción que ofrece Noth de las tradiciones del Pentateuco es fruto de la *acumulación de especulaciones*. Un buen ejemplo de este procedimiento es su estudio de las historias referentes a Abrahán y Lot (pp. 167-170). El propósito de Noth aquí es demostrar que la conexión entre los dos personajes no se estableció hasta una etapa comparativamente tardía, en el desarrollo del tema "promesa a los patriarcas".

La razón inicial para sostener este punto de vista la ofreció en la afirmación algo infundada de que "la relación tío-sobrino no representa probablemente un elemento original de la narración folclórica, pues en sí misma no es una relación de parentesco esencial". Se hace así necesario explicar mediante qué proceso entró esta relación en la tradición. Esto llevó a Noth a tejer una compleja red de especulaciones, de las que el rasgo más sorprendente es la atribución de un papel decisivo a un personaje de segunda categoría, a Harán, padre de Lot, de quien nada se dice en los textos bíblicos, aparte de su mención en la genealogía de Gn 11,26-31. Las palabras de Noth no son más que pura especulación: "Evidentemente (*offenbar*) Harán, que aparece simplemente como hermano de Abrahán y padre de Lot, tuvo en su momento una importancia significativa en estos contextos en los que después le sustituyó su hijo Lot. Sin embargo, en la forma final de la tradición, ha quedado completamente relegado, hasta desempeñar sólo un papel subordinado como eslabón entre Abrahán y Lot". Al tratar de buscar pruebas que justifiquen esta afirmación, no encontramos más que pura especulación en torno al nombre "Harán".

Noth relacionó el nombre Harán con el lugar Bet Harán. Este lugar es mencionado sólo una vez en el Antiguo Testamento (Nm 32,36), y de hecho puede ser una corrupción de Bet Haram (Jos 13,27). Pero, en virtud de que es localizado cerca del Mar Muerto, no lejos por tanto de las historias sobre Lot, Noth dio por supuesto que debió de ir de algún modo asociado con el individuo Harán. Sin embargo, originalmente el Harán de Bet Harán fue un dios, "la divinidad local venerada en Bet Harán", expresión que puede traducirse por "templo de Harán". La relación del lugar con el *individuo* Harán era secundaria, debido a que los

habitantes locales interpretaron mal el nombre Bet Harán (como "casa de Harán"), es decir, el lugar donde habitaba el individuo Harán. Pero se trata de una suposición altamente improbable, pues "Bet" seguido del nombre de una divinidad era una forma conocida de nombre de lugar.

El siguiente paso del proceso, según Noth, fue cuando Harán, en vista de la proximidad de su casa con Sodoma y Gomorra, acabó siendo concebido como un hombre piadoso, único superviviente de la catástrofe que había asolado esas ciudades. Posteriormente se pensó que era hermano de otro hombre piadoso que había vivido en Hebrón y que acabó siendo identificado con Abrahán. Pero había otro personaje asociado con la región: Lot, relacionado con la cercana Soar (Gn 19,30-38). Según Noth, resultó entonces "muy fácil" vincular esta figura con Harán, haciendo a Lot hijo de Harán y por tanto sobrino de Abrahán. Finalmente, "como la historia de Lot contenía detalles más concretos que la historia de Harán, Lot acabó convirtiéndose en el personaje más popular de la narración... hasta terminar por atraer hacia sí todo el contenido del relato" de la destrucción de Sodoma y Gomorra.

Noth admitía el carácter aproximativo de la reconstrucción de esta serie extremadamente complicada de etapas en esta parte de las tradiciones patriarcales (todas ellas, recordémoslo, completadas antes de que fueran puestas por escrito). Pero esta reconstrucción sirve muy bien para ilustrar los métodos que empleó a gran escala. No hay ni un solo rasgo en esta serie de especulaciones confirmado con pruebas concretas, desde la misteriosa aparición y desaparición de la "tradición de Harán" hasta la supuesta divinidad Harán, no mencionada en ninguna parte (y por ello totalmente innecesaria). Se trata de una cadena de especulaciones en la que una sirve de base a la siguiente.

En líneas generales, la obra de Noth se caracteriza por un radical escepticismo respecto a la antigüedad de las tradiciones particulares. Sólo ocasionalmente argumentaba *en favor* de una datación antigua, pero de un modo casi avieso. Es lo que ocurre p.e. a propósito del matrimonio de Moisés.

Noth afirmaba que la tradición del matrimonio de Moisés con una mujer extranjera (no necesariamente hija del sacerdote madianita Jetró) "es tan inseparable de su persona que por fin nos encontramos con una tradición mosaica original... Tenemos buenas razones para suponer aquí un dato histórico original" (p. 184).

Resultan difíciles de descubrir las razones que movieron a Noth a hacer esta afirmación (para él) tan positiva. De momento parece que tiene algo que ver con la historia contada en Ex 18 de la visita de Jetró a

Moisés y a los israelitas en la "montaña de Dios". A propósito de esto comentaba Noth que la relación matrimonial de Moisés "está tan firmemente afianzada en esta narración... que la historia es inconcebible sin ese motivo". Pero después se nos dice que probablemente el motivo "ha sido mezclado sólo de forma secundaria con la tradición del encuentro con los madianitas" (p. 186). De este modo, la conclusión de Noth de que el matrimonio de Moisés con una extranjera fue un hecho histórico no puede derivarse presumiblemente de Ex 18. De hecho, sólo propuso en su favor un dato: que el Antiguo Testamento ha conservado tres tradiciones totalmente distintas y aparentemente independientes sobre la mujer extranjera de Moisés. Aparte de la tradición madianita, se dice que se casó con una cusita (Nm 12,1) y que su suegro era kenita (Jue 1,16; 4,11). De aquí dedujo la siguiente conclusión: "El matrimonio de Moisés con una mujer extranjera... se remonta a un hecho histórico, como lo demuestra su aparición en tres versiones independientes entre sí... Ahora bien, no es improbable que Moisés tuviese tres mujeres extranjeras distintas. De todos modos, contamos claramente con tres versiones narrativas distintas del mismo segmento original de tradición... que resulta de este modo plenamente fidedigno" (p. 185). Este es el único argumento que propone sobre este punto, aparte de la afirmación, más bien críptica, de que el matrimonio con una extranjera no se puede "separar de su persona".

Es sorprendente que Noth se base en la "triple constatación" del matrimonio de Moisés como prueba de su historicidad, pues el hecho de que en cada caso sea distinta la nacionalidad de la esposa exige una explicación más convincente que decir que "está claro que los narradores ya no conocían la nacionalidad específica de la mujer extranjera de Moisés". El hecho de que no la conocieran pone en duda el punto de vista de que tenemos una triple constatación de un solo elemento "original" de tradición. Son posibles otras explicaciones de estas variantes. Más aún, puede ponerse en duda que tal olvido sea probable en tal caso. Además, si la nacionalidad original *hubiese* sido olvidada, lo normal es que la tradición se hubiese referido simplemente a "una esposa extranjera".

Sea lo que fuere del caso, sorprende que Noth haya insistido con tanta contundencia en que puede verificarse la tradición de la esposa extranjera de Moisés. Si la tendencia a conceder estatus histórico a la tradición fuese una característica de la actitud de Noth hacia el material narrativo, tal insistencia no resultaría llamativa; pero sorprende por su curiosidad, dado lo poco proclive que es nuestro autor a conceder valor histórico a estas tradiciones.

Resulta instructivo comparar su estudio de este dato con (por ejemplo) su intento de demostrar que Moisés no tuvo nada que ver con los acontecimientos de la opresión en Egipto, las plagas o el éxodo (el tema "salida de Egipto", pp. 178-180). Tras dejar a un lado como secundarios (de acuerdo con otros muchos especialistas) el nacimiento y el abandono del niño Moisés, Noth sostenía que la huida a Madián y el encuentro con Dios en la montaña no eran más que "una elaboración anticipatoria de Ex 18,1-12", y que las historias de las plagas y de la Pascua eran desarrollos posteriores de la tradición. Y concluía diciendo que en este tema "no queda nada específico de Moisés... si prescindimos evidentemente de lo que después se diría de él, una vez convertido en *el* líder de los israelitas a partir de Egipto". Admitía que el nombre de Moisés era egipcio, pero creía que podía ser explicado de otro modo, sin tener que suponer que alguna vez había estado en Egipto. Admitía también que "en la exposición de este tema no encontramos otro líder que pudiese haber sido sustituido por Moisés en la tradición", pero afirmaba sorprendentemente, como ya hemos visto, que los "ancianos" anónimos de los capítulos 3 y 4 o los "capataces" del capítulo 5, cuyo papel en el texto actual es mucho menor, "sirven perfectamente de portavoces de los israelitas antes de que Moisés apareciese en la tradición en calidad de líder". En su estudio de estos capítulos, lo mismo que en el de muchos otros, Noth hizo gala de una actitud reduccionista y escéptica respecto a las tradiciones. Así, las que se prestan a la especulación (p.e. que los "ancianos" fuesen en algún momento más importantes de lo que dice el texto) tienen para él preferencia sobre las propias afirmaciones del texto (p.e. que la salida de los israelitas de Egipto fuese posible por la intervención de un determinado líder), aunque éstas parezcan ser más plausibles. El hecho de que vea en el matrimonio de Moisés con una extranjera un núcleo de verdad histórica y la señal de una antigua tradición sugiere una actitud subjetiva más que científica en su tratamiento de la historia de la tradición.

Algunos especialistas han salido en defensa de la obra histórico-tradicional de Noth diciendo que sus presupuestos y métodos no deberían ser criticados aisladamente: obrar de este modo supone no hacer justicia a su fuerza acumulativa, cuando son considerados en bloque. B.W. Anderson, por ejemplo, enumeró seis criterios por los que Noth juzgaba si las narraciones eran primitivas o secundarias, y comentaba que "operan de consuno y se refuerzan mutuamente. Resulta fácil descubrir debilidades en alguna de estas claves cuando es tomada aparte" (Introducción a la traducción inglesa del original alemán, 1948). No hay duda de que hay algo de verdad en esto. Pero los métodos de trabajo de

Noth no estaban confinados a juicios sobre lo que es "primitivo" o "secundario". Los rasgos quizás más dudosos de su aproximación a las tradiciones del Pentateuco son de carácter más general e influyente: por una parte, una aproximación tan escéptica y generalizada a los materiales que una figura tan preminente en la mayor parte del material como la de Moisés queda casi totalmente "diluida"; por otra parte, una excesiva inclinación a amontonar hipótesis sobre hipótesis y a construir así toda una "historia de la tradición" a partir de las "claves" más débiles.

ENGNELL, NIELSEN Y CARLSON

Los especialistas escandinavos Engnell y Nielsen dan a veces la impresión en sus escritos que la crítica histórico-tradicional, tal como ellos la entienden, es algo único y totalmente distinto de la crítica histórico-tradicional alemana. De hecho, deben mucho a la obra de Gunkel, Von Rad y Noth, y están de acuerdo con sus ideas fundamentales sobre el tema.

Es una pena que estos estudiosos escandinavos hayan publicado tan poco sobre el método tal como se aplica al Pentateuco. Engnell, en unas brevísimas contribuciones al tema, se limitaba casi por completo a atacar a la Hipótesis Documentaria y a teorizar de modo muy genérico sobre su "nuevo" método. Durante los veinte años que van de 1945 (fecha de publicación del primer volumen a su Introducción al Antiguo Testamento) a su muerte en 1964, no publicó ningún estudio detallado de las narraciones del Pentateuco: sólo escribió algunas partes del segundo volumen previsto de su Introducción, que había de tratar los libros individuales del Antiguo Testamento, pero nunca fueron publicadas. Y aunque lo hubieran sido, parece que no habrían incorporado un estudio detallado de los textos.

Tampoco Nielsen trató el tema con detalle. Los únicos ejemplos del uso que hizo del método histórico-tradicional, relevantes para los estudios del Pentateuco, se reducen a: diez páginas sobre Gn 6-9 de su obra general *Oral Tradition* (*Tradición oral*, 1954; original danés 1950-1952), dedicada casi por entero a criticar el análisis documentario de esos capítulos; algunas partes de su estudio crítico-tradicional *Shechem* (*Siquén*, 1955), una obra interesada principalmente por la historia de las ideas religiosas y parcialmente por textos del Pentateuco; y su estudio del Decálogo *The Ten Commandments in Perspective* (*Los diez mandamientos en perspectiva*, 1965), que no es un texto bíblico narrativo. Aparte de estas pocas obras, sólo *David the Chosen King* (*David, el rey*

electo) de R.A. Carlson, alumno de Engnell (un estudio no del Pentateuco, sino sólo de 2 Samuel), ofrece algunas ideas de lo que pudo haber sido un estudio completo de las tradiciones del Pentateuco en las manos de Engnell o Nielsen.

Los dos principales rasgos verdaderamente originales de Engnell y Nielsen en su crítica histórico-tradicional del Pentateuco eran su convicción de que este tipo de crítica es una *alternativa* a la Hipótesis Documentaria más que un complemento, y su escepticismo sobre la posibilidad de trazar detalladamente la historia de las tradiciones.

En contraste con Noth, Engnell y Nielsen rechazaron por completo la Hipótesis Documentaria. Este rechazo se debía en parte a su convicción (presentada en páginas anteriores) de que el uso de la escritura para algunos propósitos muy concretos fue una innovación tardía, y en parte a su percepción de las debilidades propias de la hipótesis. Su crítica de lo que Engnell denominaba "visión del libro" de los modernos críticos bíblicos, con su incapacidad de entender la mentalidad del antiguo mundo semita, y su alta estima de la tradición oral jugaron un papel decisivo en el desarrollo de sus puntos de vista. De este modo, nuestros dos estudiosos jugaron un papel importante y quizás decisivo en su ataque a la Hipótesis Documentaria. Pero en su visión general del desarrollo de las tradiciones del Pentateuco no difieren mucho de Noth, excepto en que creen que el método histórico-tradicional hace innecesarias e irrelevantes las teorías documentarias.

Una segunda diferencia, también importante, respecto a Noth es que, a pesar de coincidir con él en que las tradiciones del Pentateuco se han visto sometidas a un largo y complicado proceso de evolución antes de ser puestas por escrito, Engnell y Nielsen eran muy escépticos respecto a la posibilidad de descubrir algo sobre los detalles de ese proceso. A decir verdad, el hecho de que Engnell no proporcione ejemplos concretos de la aplicación de su "método histórico-tradicional" puede muy bien deberse a su duda básica sobre su aplicabilidad: tras describir el método con aparente seguridad, él mismo se retira del proyecto. Se percibe esto con claridad en dos ensayos programáticos sobre el tema, publicados en los últimos años de su vida, en 1960 y 1962. En ambos empieza con afirmaciones muy positivas sobre la tarea y los métodos a emplear:

> *El método histórico-tradicional es un método* analítico, *que pretende abordar* dentro de lo posible *obras tradicionales, complejos de tradición y unidades separadas de tradición, así como todo lo que pueda estar relacionado con la tradición oral... Al propio tiempo que se analiza hay que ofrecer una* síntesis, *la interpretación de las unidades meno-*

res en relación con su contexto, pues la mera distinción de unidades literarias separadas no resuelve en modo alguno el problema de la tradición (1960, p. 22; cf. 1969, pp. 4-5).

Pero en ambos ensayos subraya a continuación la extrema dificultad de llevar a cabo esa tarea:

Cuando nos enfrentamos a una tradición oral sólida sucede con frecuencia que la fusión y uniformidad de las diferentes tradiciones han sido tan completamente elaboradas en la etapa oral, que el trabajo analítico de discernir las unidades y de seguir el desarrollo de la tradición resulta extremadamente dificultoso, de tal modo que sólo se pueden conseguir algunos resultados más o menos hipotéticos (1960, p. 23; cf. 1969, p. 6).

Algunos expertos (p.e. Ringgren 1966, p. 646; Knight, p. 272; McKane, p. 194) han interpretado las distintas observaciones de Engnell sobre el tema en el sentido de que es imposible elaborar una "historia de las tradiciones del Pentateuco" tal como Noth se había propuesto. Si esto es así, la "historia de la tradición" de Engnell, tal como observa Ringgren, no es en absoluto una *historia*. El propio Nielsen coincide ahora con su juicio, pues, varios años después de la muerte de Engnell, expresa el siguiente punto de vista en una panorámica histórica del estudio histórico-tradicional del Pentateuco (1984):

Las observaciones de Ringgren parecen totalmente correctas, el que la versión de Engnell de la historia de la tradición consiste en detenerse ante [se refiere a no intentar ir detrás de] el producto literario acabado... El hacer hincapié en el producto literario acabado, en la composición tal como está, como dato primario de la investigación, corre el riesgo de minusvalorar lo "histórico" en la historia de la tradición, aspecto que han puesto de relieve muchos críticos de Engnell. Esto conduce en última instancia al estudio de la historia de la redacción, de la técnica composicional y del estructuralismo (p. 17).

La obra de Carlson, cuyo subtítulo es "Una aproximación histórico-tradicional al segundo libro de Samuel", sirve muy bien de ejemplo a las observaciones de Nielsen que acabamos de citar. Esta obra sigue tan de cerca la perspectiva de Engnell que puede legítimamente ser usada, *faute de mieux*, al menos como indicador de la línea que habría seguido Engnell de haber emprendido un análisis detallado de las narraciones del Pentateuco.

En sus observaciones preliminares, Carlson manifiesta claramente su posición: "Usaremos el adjetivo 'histórico-tradicional' en su sentido *analítico*, tal como es presentado por Engnell y como 'alternativa analítica a la crítica literaria'" (e.d. a la crítica documentaria) (pp. 10.11). El

análisis histórico-tradicional, según él, se interesa por "el seguimiento y la descripción de ciertos aspectos de la historia de los distintos tipos de material del Antiguo Testamento, desde su formación hasta la redacción final" (p. 11).

Pero la posibilidad de ejecutar este programa resulta para Carlson tan remota como para Engnell, pues la redacción final forma una barrera impenetrable. Carlson observa que, en el curso de sus estudios preliminares, "acabó dándose cuenta de la gran importancia de la etapa *final* [cursiva mía] en el proceso de tradición conocido como "historia redaccional" (*Redaktionsgeschichte*)" (p. 22). Los deuteronomistas, responsables según Carlson del texto final de 2 Samuel, han dejado su cuño teológico en las tradiciones, con tal fuerza que han llegado casi a borrar su forma primitiva. Por otra parte, los propios deuteronomistas usaron las mismas técnicas de composición que las usadas en las etapas anteriores de la transmisión oral, con el resultado de que ahora es imposible distinguir su obra composicional de la que se hizo en etapas anteriores: "El uso que hizo el grupo-D del marco composicional y de distintos métodos en la combinación del material pone de manifiesto hasta qué punto depende el proceso deuteronómico de las técnicas de la transmisión oral" (p. 36). Este punto ya ha sido abordado con anterioridad en esta obra. En consecuencia, "la tarea de reconstruir un ciclo pre-deuteronómico de tradición en 1-2 Samuel es tan complicada que resulta imposible" (p. 43). Sin embargo, este hecho no impidió que Carlson llegara a la curiosa conclusión (que recuerda mucho la propia confusión de Engnell) de que "queda así establecida la legitimidad de la exigencia de Engnell de un análisis histórico-tradicional de los textos" (p. 44).

En vista de esta afirmación de Carlson, no está del todo claro qué forma podría adoptar este "análisis histórico-tradicional". En cualquier caso, por lo que respecta al análisis de los textos, el libro de Carlson está plenamente interesado en los editores deuteronomísticos de 2 Samuel y en las técnicas de composición que aplicaron al material tradicional que llegó a sus manos en su etapa final. Al tiempo que reconoce que estas tradiciones tuvieron una larga y complicada historia, no dice casi nada en su libro de esta historia. El estudio de Carlson ilustra perfectamente. *mutatis mutandis*, la comprensión que tenía Engnell de la "historia de la tradición", en el sentido de que no hay que esperar, porque quizás no se puede elaborar, una historia de las tradiciones. (Cf. los comentarios de Knight, p. 399; Veijola, p. 45; y la recensión del libro de Carlson en *Revue Biblique* 71 [1964], especialmente p. 619).

Es necesario concluir que, aunque Engnell (y Carlson por implicación) está de acuerdo con Noth y sus seguidores en el punto de vista

general de que tras los textos del Pentateuco se oculta una larga y complicada historia, su extremado escepticismo sobre la posibilidad de descubrir algo sobre ella desemboca en un rechazo total del principal presupuesto de Noth, sobre el que se basa precisamente su "historia de las tradiciones del Pentateuco": que tal reconstrucción no sólo es posible, sino que de hecho puede ser establecida con bastante detalle. En este sentido, Engnell y Carlson deben ser considerados oponentes, más que defensores, del método de análisis histórico-tradicional.

GEORG FOHRER

D.A. Knight, al pasar revista a la investigación histórico-tradicional del Antiguo Testamento, escribía a propósito de Von Rad y de Noth: "Sus tesis y métodos han sido decisivos e incluso paradigmáticos para los estudios que han seguido su estela". Para muchos especialistas, particularmente en Alemania, este tipo de aproximación se convirtió, junto con la crítica literaria (documentaria), la crítica de las formas y la "crítica de la redacción" de nuevo diseño (anteriormente era considerada parte integrante de la crítica literaria), en una de las disciplinas esenciales que podían ser aplicadas rutinariamente a cualquier texto del Pentateuco. Sólo había una cuestión dudosa: en qué orden debían ser aplicados al texto estos procesos, y si la crítica documentaria debía preceder a las otras o no.

Si el método de Noth era correcto, podía esperarse que su uso condujera a resultados más bien similares al ser aplicado por diferentes expertos a los mismos textos. Pero, de hecho, no era este el caso ni mucho menos. Es importante descubrir las razones de esto: si los resultados diferentes se deben a distintos presupuestos históricos o histórico-religiosos o si el método carecía en sí mismo de precisión, permitiendo una variedad de interpretaciones del mismo material. Si comparamos la obra de Noth con la de Fohrer podremos iluminar de algún modo estas cuestiones.

Fohrer describió los principios y métodos de la crítica histórico-tradicional, tal como la entendía, en la introducción a su obra *Überlieferung und Geschichte des Exodus* (*Tradición e historia del Éxodo*, 1964), en su *Einleitung in das Alte Testament* (*Introducción al Antiguo Testamento*, 1965) y en el volumen misceláneo *Exegese des Alten Testaments* (*Exégesis del Antiguo Testamento*, 1973, pp. 118-136). La primera de estas publicaciones consiste en un detallado estudio de Ex 1-15, en el que usa las técnicas histórico-tradicionales en combinación con

las crítico-literarias. De este modo proporcionó un importante ejemplo de su uso del método, así como explicaciones generales sobre cómo entiende él su carácter y función.

El propósito del estudio histórico-tradicional no era menos ambicioso para Fohrer que para Noth: "El estudio histórico-tradicional se ocupa de la prehistoria de los libros del Antiguo Testamento y examina la acumulación gradual de tradiciones hasta llegar a su forma escrita... No sólo se pregunta por el modo en que las unidades textuales llegaron a su forma final, sino que trata también de describir el proceso total que desembocó en la aparición de dichas unidades" (1965, p. 20). En su obra sobre Ex 1-15 Fohrer pretendía haber conseguido este propósito: pensaba que había identificado tanto los "antiguos núcleos de tradición" como el material que había sido añadido a éstos en la etapa oral; que había demostrado el modo en que se formaron los "complejos de tradición originales e independientes", hasta llegar a la composición de la primera narración global; y que también había conseguido fechar, al menos de manera aproximada, las etapas de composición. Tan grande era la propia confianza en su análisis, que ofrece al lector unas tablas detalladas en las que establece las sucesivas etapas de composición, tanto orales como escritas (1964, pp. 118-119; 1965, pp. 130-131).

Los métodos empleados por Fohrer para conseguir estos objetivos eran muy parecidos a los que había usado Noth. Sin embargo, sus presupuestos históricos e histórico-religiosos eran muy distintos. En la introducción a su estudio de Ex 1-15 anunciaba su intención de examinar de nuevo estos capítulos para descubrir la verdad sobre el papel histórico de Moisés. Dejó claro que no compartía el escepticismo de Noth. En consecuencia, se propuso reexaminar críticamente la idea de Noth de que los diferentes "temas" del Pentateuco fueron originalmente independientes y de que Moisés no aparecía al principio en ninguno de ellos.

Como podía esperarse, la mayor parte del estudio de Fohrer era un diálogo con Noth. No podemos presentar aquí en detalle su argumentación. Pero baste un ejemplo para ver el modo en que los mismos textos fueron interpretados de manera completamente distinta por estos dos expertos. En virtud de su presupuesto de que los "temas" carecían originalmente de conexión, Noth mantenía que la historia del encuentro de Moisés con Dios en la "montaña de Dios" (Ex 3,1-12) era una inserción tardía en el tema del éxodo ("salida de Egipto"), que pretendía "preanunciar" el posterior encuentro con los madianitas (también en la "montaña de Dios") y crear así un vínculo secundario con el tema "conducción por el desierto" y posiblemente también con el tema del

Sinaí. Fohrer, por su parte, opina que Ex 3 está inextricable y esencialmente unido a la historia del éxodo:

> *Todos los elementos esenciales de la tradición están conectados de manera inseparable ya desde el principio: la estancia de Moisés en Madián, la revelación en la mostaña de Dios o Sinaí, la salvación prometida allí, el encargo a Moisés de anunciar o realizar la liberación y la alusión a la alianza que había de seguir. Las tradiciones del éxodo y del Sinaí forman un único complejo de tradiciones (pp. 52-53).*

La convicción de Fohrer de que los "temas" forman una unidad es tan fuerte como la de Noth de que no la forman. La diferencia entre ambos se debe a sus presupuestos y no a su método histórico-tradicional, que es el mismo. Bien sea que leamos los detallados análisis de Noth o los de Fohrer, nos sorprende siempre la frecuencia con que afirman que tal o cual texto puede o puede no ser "original" o "antiguo" o "no relacionado originalmente", sin que se ofrezcan pruebas adecuadas. A decir verdad, Fohrer fue más franco que Noth al admitir que los presupuestos histórico-religiosos regulan en última instancia sus análisis literarios e histórico-tradicionales. Para él, la virtual eliminación de Moisés como líder religioso *tiene que* ser equivocada si nos basamos en la historia de la religión, y por tanto cualquier argumento a favor de este punto de vista tiene que carecer de garantías:

> *No se pueden pasar por alto relaciones y hechos histórico-religiosos en favor de una hipótesis de manipulaciones histórico-tradicionales, y menos decir que el origen de la fe de Israel en Yavé puede muy bien remontarse a la "aglomeración de tradiciones"... No existe una sola religión que haya nacido de ese modo. En todos los casos en que los estudios histórico-religiosos permiten captar el origen y los principios de una religión, se descubre que ésta hunde sus raíces no en una colectividad y en sus tradiciones, sino en las experiencias de una sola persona: es la obra de un fundador (1964, p. 53).*

En tales circunstancias parece que no existe un modo objetivo de elegir entre una reconstrucción u otra. Si los resultados están sometidos a determinados presupuestos más que al rigor y al método, no hay más remedio que cuestionar el propio método.

R. RENDTORFF

Ya hemos presentado en páginas anteriores, con bastante detalle, los puntos de vista de Rendtorff sobre la historia de las tradiciones del Pentateuco. En algunos aspectos sus ideas siguen siendo muy cercanas a

las de Gunkel y sus seguidores, incluidos Von Rad y Noth. Define la *Sage* casi del mismo modo que Gunkel. Piensa que tiene su origen en el círculo familiar, e incluso insiste en las especulaciones de Gunkel sobre las reuniones familiares en las que originalmente se transmitían (aunque concreta el *Sitz im Leben* "ante la puerta de la ciudad", no en el hogar familiar las noches de invierno). Acepta también la idea de Gunkel de que con el paso del tiempo fueron diseminadas por "narradores profesionales".

Por supuesto, la detallada obra de Gunkel se limitaba al Génesis. Rendtorff, por su parte, opina que los otros libros del Pentateuco se distinguen del Génesis en que están interesados por todo un pueblo más que por individuos concretos, y que es mucho más difícil identificar *Sagen* individuales en ellos, pues la estructura original de éstas se ha perdido en gran parte; más aún, en Ex 1-15 en particular hay muy pocas pruebas de su existencia. Sin embargo, Rendtorff sigue fiel al innovador punto de vista de Gunkel de que las narraciones del Pentateuco evolucionaron y crecieron mediante un continuo proceso en el que unidades menores fueron combinándose gradual y progresivamente hasta formar otras mayores. Donde se separa radicalmente de sus predecesores histórico-tradicionales (con excepción de Nielsen y Engnell) es en su rechazo total de la Hipótesis Documentaria, por su incompatibilidad con la comprensión histórico-tradicional del proceso de crecimiento.

En una monografía de 1977 Rendtorff manifestaba no albergar grandes pretensiones respecto a su propia reconstrucción, pues su "esbozo" necesitaba según él ulteriores comprobaciones. Es quizás significativo el título de su obra: "El *problema* histórico-tradicional del Pentateuco", en contraste con la obra de Noth "*Historia* de las tradiciones del Pentateuco". Sea lo que sea, Rendtorff propone su tesis con un grado de vacilación tal que a veces le resta consistencia. Así, aunque en algunos lugares afirma categóricamente que las diversas "unidades mayores" constituyen unidades *independientes* (pp. 26-27; 71-75), en otros sitios habla sólo de la "*relativa* independencia de la perícopa del Sinaí" (p. 25) y del *alto grado* de independencia y autosuficiencia de las "unidades mayores" tomadas en conjunto, donde cada una "se presenta como una unidad *más o menos* autosuficiente" (p. 28; cursiva mía).

En su artículo sobre Moisés como fundador religioso (1975b), Rendtorff manifestaba su vacilación con mayor claridad si cabe. En él criticaba el absolutismo de Noth respecto a la total independencia de sus "temas". Refiriéndose a un artículo de Herrmann sobre este tema, escribía: "Estoy de acuerdo con Herrmann en su crítica fundamental de la propuesta metodológica de Noth de dividir el Pentateuco en cinco temas

principales. Está bien como hipótesis de trabajo, pero Noth la ha absolutizado. Obrar de este modo, como dice Herrmann, es dar por supuesta la existencia de esferas de vida totalmente diferentes" (p. 158; cf. pp. 165-170). Se opuso también a la exclusión de Moisés de los temas del éxodo y del Sinaí. Según él, Noth no "comprobó con suficiente precisión" la implicación de Moisés en esos "temas" (p. 157). Se trata de un asunto crucial, pues si Moisés estaba implicado en ambos desde el principio es difícil explicar cómo ambas tradiciones pudieron haber existido originalmente de manera independiente.

Estas vacilaciones en la obra de Rendtorff pueden dar la impresión de una falta de confianza en sus propios métodos de investigación. El artículo sobre Moisés, y en particular sus referencias en él a las implicaciones de los puntos de vista de Noth para la historia primitiva de Israel, pueden sugerir que Rendtorff vio en el escepticismo histórico radical de Noth la consecuencia lógica de su propio razonamiento, y por eso se mostraba poco dispuesto a llevar su metodología hasta el final.

En su teoría de un Pentateuco puesto por escrito, como obra completa, sólo en un periodo relativamente tardío, Rendtorff se alineaba con Engnell y Nielsen. Pero, al defender la posibilidad de reconstruir con cierto detalle la primitiva evolución de las tradiciones contenidas en él, se apartaba de los dos escandinavos y ponía de manifiesto su dependencia de Noth. Lo único que le separaba de éste era su precaución a la hora de ofrecer fechas incluso aproximadas de las distintas etapas y su resistencia a relacionar éstas con una hipotética reconstrucción de la historia de las tribus israelitas. Es también importante advertir que apenas hizo referencias a la tradición oral en cuanto tal. Parece que para Rendtorff carece esencialmente de importancia precisar el momento en que la transmisión *oral* cedió terreno ante la transmisión escrita.

Otro asunto importante que le separa de Noth es que, quizás porque no hace distinciones entre transmisión oral y transmisión escrita, Rendtorff ha evitado completamente el característico estilo especulativo de Noth en su reconstrucción de la historia de la tradición y, en la tarea de establecer su teoría del papel de las "unidades mayores", ha usado sin más *los métodos de crítica literaria* (en sentido wellhauseniano). Una vez de aceptar las principales y esenciales conclusiones de Gunkel sobre el crecimiento de esas tradiciones, Rendtorff ha tratado de confirmarlas y precisarlas con el uso de argumentos crítico-literarios.

Al aceptar el punto de vista, ampliamente consensuado, de que las tradiciones patriarcales fueron unidas mediante el tema de las promesas divinas a los patriarcas, Rendtorff seguía a Westermann (1964) en su idea de que el análisis de los diferentes tipos de promesa (de bendición,

progenie, tierra, etc.) y de la integración o falta de integración de los distintos textos-promesa en sus respectivos contextos narrativos proporcionan ciertas claves para explicar la formación de las historias patriarcales en su conjunto. En general era de la opinión que las promesas que están bien integradas narrativamente en una historia son más antiguas que las que sólo lo están ligeramente o están totalmente descontextualizadas. Estas últimas revelan la mano de los "editores" que las han entretejido, primero formando grupos y después la obra total, usándolas para proponer sus diferentes "teologías".

Rendtorff considera por tanto muy compleja la evolución de la "unidad" patriarcal, empezando por el trabajo particular de los editores de las diferentes partes del material, que combinaban las *Sagen* originales dejando su propia impronta, y terminando por la obra del editor de toda una "gran unidad", al que siguió el editor de todo el Pentateuco (probablemente deuteronómico). Se recurre a este análisis *crítico-literario* para confirmar anteriores conclusiones *histórico-tradicionales*.

Al margen de si Rendtorff pensaba a este respecto en una composición oral o en una escrita, lo cierto es que su crítica puramente literaria, con la precisión del lenguaje, el interés por la minuciosidad y el detalle y la preocupación por deducir la transmisión exacta en cada etapa del proceso, no encaja en el estudio de una composición "oral". A este respecto al menos, Rendtorff no es un historiador de la tradición en el sentido habitual del término. El proceso que emprendió en su tratamiento de las promesas del Génesis sólo podía verificarse en un texto escrito; y esto nos remonta de nuevo a los primitivos "documentos" previos al Pentateuco, aunque no se trate de los documentos continuos de la Hipótesis Documentaria.

Uno de los rasgos cruciales de la tesis de Rendtorff es su pretensión de poder distinguir la obra de los distintos "editores" de las "unidades mayores" en relación con la obra del editor *final* del Pentateuco. Identificó a éste en una serie de ocho textos que entretejen las "unidades mayores" para formar un todo: Gn 50,24; Ex 13,5 y 11; 32,13; 33,1-3a; Nm 11,12; 14,23; 32,11. Todos ellos comparten un rasgo peculiar: su "teología". Todos se refieren al juramento hecho a los padres de que poseerían la tierra. Esta combinación de juramento divino y promesa de la tierra aparece continuamente en el Deuteronomio, pero en ninguna otra parte de Génesis-Números. Su primera aparición en Gn 50,24 señala la costura entre las dos primeras "unidades mayores", y las otras recurrencias ocupan también posiciones cruciales.

No puede darse por seguro que el parecido de esas fórmulas con las del Deuteronomio demuestre que esos pasajes son producto de un editor

deuteronómico: el autor del Deuteronomio pudo haber hecho uso sin más de una terminología procedente de alguna otra tradición de la que el autor de esos pasajes de Génesis-Números había tomado también la suya. Hace falta algo más que una sola coincidencia para establecer la presencia de una teología deuteronómica. Los pasajes son demasiado breves para permitir una conclusión de ese tipo. Pero una vez más habría que hacer ver que esta argumentación es crítico-literaria, parecida a la de los críticos documentarios, y a decir verdad muy frágil: no hay realmente nada que permita distinguir a los editores de las "unidades mayores" de los de la "edición completa", excepto esa sola coincidencia terminológica.

En su artículo sobre Gn 28,10-22 (1982) Rendtorff proporciona un ejemplo detallado de cómo entiende él el modo en que fueron compuestos algunos pasajes particulares. En estos trece versículos distingue cinco elementos mayores, así como algunos menores: el v.10 empalma el episodio con su contexto actual; los vv.11-13a[a] y 16-19a constituyen una etiología cultual unificada relativa a Betel; 19b es probablemente una glosa tardía aclaratoria; los vv.13a[b]-15 son un discurso divino insertado en la etiología cultual, que en su forma actual sirve para unirlo tanto con el resto de la historia de Jacob como con toda la "unidad mayor" de las historias patriarcales; y los vv.20-22 no son ni una narración ni un fragmento narrativo, sino un discurso originalmente independiente pronunciado por Jacob con ocasión de un voto que hizo al plantar una *maṣṣebah* esto se ha visto sometido después a un complicado desarrollo, al ser puesto en relación con la cuestión del pago de diezmos en el santuario de Betel (v.22b) y al recibir más tarde un "acento" teológico en el v.21b.

En toda esta argumentación no hay casi nada que la distinga metodológicamente p.e. de la *Composition des Hexateuchs* de Wellhausen. Y Rendtorff no pretendía negarlo: "El análisis ha puesto de manifiesto que muchas de las observaciones que condujeron a la división de fuentes que ha sido habitual hasta la fecha son absolutamente correctas". Pero pensaba que estos métodos no han sido bien usados. Por ejemplo, aunque estaba de acuerdo con Fohrer (1973, pp. 196-197) en que el pasaje en su forma actual es una afirmación teológica que pretende vincular a Jacob con la promesa de la tierra y la descendencia, hacía la siguiente observación: "Pero se ha podido ver ahora que esto no implica en absoluto la presencia de diferentes "fuentes" en el texto, pues revela más bien una edición y una interpretación teológicas que introducen el texto en el contexto más amplio de la historia de Jacob y de las historias patriarcales" (p. 519). Es difícil evitar la impresión de que Rendtorff no

examinaba este pasaje objetivamente, como pretendía, y de que simplemente sustituía su propia serie de presupuestos por los anteriores presupuestos "documentarios".

En resumen: Rendtorff es un historiador de la tradición sólo en el sentido restringido de que acepta en términos generales los puntos de vista de Gunkel y de sus seguidores sobre el modo en que se formó la "unidad mayor" de las historias patriarcales (y, por implicación, en cierta medida, las otras "unidades mayores"): desde la *Einzelsage* (saga individual) a las colecciones más amplias, culminando en las historias separadas de Abrahán, Isaac y Jacob. Sin embargo, los métodos que utiliza para apoyar sus puntos de vista son los de la crítica literaria. Desgraciadamente, estos métodos no son apropiados para las etapas más antiguas: si la primitiva evolución del material tuvo lugar en una etapa *oral*, hay que decir que ese no es el modo en que de hecho tiene lugar la transmisión oral; si, por el contrario, se relaciona dicha evolución con la palabra escrita y con un proceso de edición y redacción de obras escritas, entonces Rendtorff no ha hecho más que sustituir la relativamente sencilla Hipótesis Documentaria, que sólo postulaba un pequeño número de fuentes escritas y de redactores, por una atosigante multiplicidad de fuentes y de redactores. Ignorar la cuestión de si la transmisión fue oral o escrita no resuelve el problema. Hemos de concluir diciendo que Rendtorff, si es un historiador de la tradición, no ha avanzado nada en el uso del método histórico-tradicional; y, si es un crítico literario, no ha hecho más que sustituir una hipótesis documentaria por otra todavía más complicada.

E. BLUM

Recientemente E. Blum, discípulo de Rendtorff, ha publicado un estudio muy detallado (564 páginas) de la composición de la "historia patriarcal". En él trata de completar el análisis de Rendtorff mediante una investigación versículo por versículo (y a veces frase por frase) del bloque Gn 12-50, siguiendo una vía similar a la de Rendtorff en su estudio de Gn 28,10-22, al tiempo que postula un gran número de etapas de composición y hace nuevas observaciones. La seguridad con la que emprendía su tarea recuerda (aunque los métodos son por supuesto muy distintos) la que caracterizaba a Noth en su estudio de las tradiciones del Pentateuco.

En muchos aspectos los presupuestos y métodos de Blum se derivan de los de Rendtorff. Al igual que él, no está especialmente interesado en

distinguir entre composición oral y escrita. También sigue a su maestro en su uso de la crítica literaria como principal instrumento de trabajo: sus criterios básicos para distinguir un estrato o "edición" de otro son la presencia o ausencia de referencias cruzadas, eslabones entre diferentes pasajes y diferencias de perspectiva y teología. También en consonancia con Rendtorff, la mayor parte de su obra está dedicada a intentar demostrar que estos métodos no conducen a una hipótesis documentaria en el sentido clásico del término, sino a un tipo totalmente diferente de hipótesis, la de las "historias" originalmente independientes: la "historia de Jacob" y la "historia de Abrahán", combinadas posteriormente para formar la "historia de los padres" o Historia Patriarcal, correspondiente ésta a la "unidad mayor" de las historias patriarcales de Rendtorff. Lo mismo que Rendtorff, Blum opina que esta última fue combinada primero con el resto del actual Pentateuco en una edición deuteronómica (o deuteronomística), a la que posteriormente se añadió material "P".

Según Blum, los relatos primitivos, algunos de las cuales ya habían pasado por una primera etapa de combinación, empezaron a ser narrados durante el periodo de la monarquía hasta acabar formando dos "historias" tras una serie de etapas: la "historia de Jacob" (en el reino del norte durante el reinado de Jeroboán I) y la "historia de Abrahán" (en Judá). Entre 722 y 587 fueron combinadas en Judá, en una primera edición de toda la "historia patriarcal" (Vg^1). Posteriormente, durante el destierro en Babilonia, se hizo una segunda edición aumentada (Vg^2). Al final del siglo VI, Vg^2 fue combinada con otras "historias" independientes para formar el Pentateuco Deuteronomístico. Cada una de estas etapas puede ser fechada, aproximadamente y en algunos casos con exactitud, gracias a las circunstancias e intereses particulares de los diferentes periodos y áreas geográficas reflejados en las diversas adiciones, eslabones editoriales y comentarios hechos por los editores-narradores.

El estudio de Blum, aunque debe su inspiración a Rendtorff y en muchos aspectos es una continuación de su obra, se distingue de la del maestro en cuatro aspectos importantes:

1. En contraste con la cautela de Rendtorff en esta materia, Blum cree que es posible relacionar las diferentes etapas del proceso con momentos particulares de la historia de Israel.
2. Trata de detectar las diferentes etapas de composición con mucha mayor precisión de la que Rendtorff creía que era posible, especialmente al distinguir Vg^1 y Vg^2.
3. Concede mayor protagonismo a los *autores*. De este modo, y aunque cree que algunas partes de la historia Jacob-Esaú fueron compuestas

(antes de su combinación con las relativas a Jacob y Labán) a partir de unidades menores o *Sagen*, considera que las historias relativas a Jacob-Labán son *Novelle*, como la historia de José: una sola narración, conscientemente creada como tal, cuyos componentes nunca existieron como *Sagen* breves, sino que son *escenas* deliberadamente creadas en el marco de una composición unificada. Ninguna de estas "escenas" es capaz de existir por sí misma. Este método de composición también puede verse en algunas de las historias de Abrahán.

4. Rechaza el supuesto, representado por Gunkel, Noth y otros, de que las historias de Génesis son necesariamente antiguas. Blum empieza su estudio con la antigua monarquía y no trata de remontarse más allá de este periodo para buscar su origen. En otras palabras, no presupone o defiende un largo periodo de transmisión que pusiera en contacto las historias con las vidas de los personajes representados en esas historias, o con cualquier otro periodo anterior. Defiende también, de manera significativa, que el colorido nomádico que a veces aparece en ellas no es una genuina reminiscencia histórica, sino simplemente el modo que tenían los autores de describir el estilo de vida que a su juicio pudieron haber llevado sus remotos antepasados.

Blum subraya incluso con mayor claridad que Rendtorff la incapacidad de los métodos histórico-tradicionales (en el sentido en que fueron entendidos y practicados por Gunkel y sus seguidores) para explicar la composición del Pentateuco (o por lo menos del Génesis). Rendtorff dependía todavía de sus predecesores histórico-tradicionales en sus ideas sobre la *Sage*, su transmisión y evolución; pero le resultó imposible seguir a Noth en sus teorías sobre el modo en que tales "tradiciones" habían llegado a combinarse entre sí y a adquirir un hipotético estado de transformación cuando todavía estaban formuladas en un lenguaje del que no hay evidencia directa en el texto actual; su insistencia en los métodos *literarios* nacía de su toma de conciencia de que sólo un examen riguroso de los detalles del texto (nuestra única fuente de información) puede conducirnos a formular teorías que sean algo más que vagas especulaciones.

Blum ha dado un paso más, llevando esta convicción casi a su conclusión lógica. Así, opina que nada sabemos de "tradiciones" más antiguas que el periodo de la existencia de Israel como estado, pues con anterioridad a esta época no hay conocimiento de acontecimientos o circunstancias históricas a las que puedan vincularse. No hay razones, por tanto, para asumir que existió un largo periodo de transmisión oral previo a todo esto. Pero, al llegar a esta conclusión, Blum ha abandonado cualquier pretensión de ser un "historiador de la tradición" en el antiguo sentido del término. Otra cuestión es si sus hipótesis y argu-

mentos (y los de Rendtorff) sobre el modo en que nació el Pentateuco son aceptables, o si, como Noth y como los críticos documentarios, han ido más allá de lo que permite la evidencia de que disponemos; pero es un asunto que no pertenece al ámbito de los intereses de la "historia de la tradición", excepto si damos un nuevo contenido a la expresión. Blum rechaza la idea de que la suya sea otra "hipótesis documentaria", pero esto es sólo cuestión de terminología. La distancia entre él y los nuevos críticos "literarios" como Van Seters no es mayor de lo que cabría suponer.

RESUMEN Y CONCLUSIONES

Acabamos de presentar una serie de intentos de iluminar la historia de la composición del material narrativo del Pentateuco desde los métodos histórico-tradicionales, bien en consonancia con la Hipótesis Documentaria bien como alternativa a ella. En contraste con ésta, sin embargo, vemos que no se han alcanzado resultados consensuados. Aunque ha predominado la influencia de *Noth* (y de Gunkel a través de él), hemos podido escuchar ciertas notas discordantes.

Entre los historiadores de la tradición que han tomado la Hipótesis Documentaria como punto de partida, Noth construyó la más amplia e impresionante hipótesis. Sin embargo, su obra se vio sometida a presupuestos históricos, histórico-tradicionales e histórico-religiosos, y dominada por un escepticismo básico relativo a la posibilidad de que en la superficie del texto puedan descubrirse hechos históricos: su reconstrucción de la historia de la *tradición* del Pentateuco se vio por tanto obligada a acomodarse a su reconstrucción hipotética de los orígenes y de la antigua *historia de Israel*, que se reducía por completo a "leer entre líneas" y a no aceptar casi nunca (a veces casi por principio) los datos "históricos" según el valor que presentan a primera vista. No obstante, se preocupó por la cuestión de la historia, y consideró necesario tejer una red de hipotéticos contenidos de tradición a partir de pruebas muy débiles e incluso de dudoso valor, y a amontonar hipótesis sobre hipótesis.

Fohrer empleó en líneas generales los mismos métodos (el crítico-literario [aceptando con modificaciones la Hipótesis Documentaria] y el histórico-tradicional), pero con frecuencia llegó a conclusiones totalmente distintas basándose en la misma evidencia textual. Esto se debió principalmente a que su actitud respecto al posible valor histórico de los textos era más positiva que la de Noth, y en general a sus diferentes puntos de vista histórico-religiosos. La diferencia entre los resultados de

Fohrer y los de Noth pone en evidencia el grado de subjetivismo que caracteriza a la mayor parte del trabajo histórico-tradicional.

Engnell y *Nielsen* fueron los primeros historiadores de la tradición en rechazar la Hipótesis Documentaria en su totalidad y en abordar la cuestión de la historia de las tradiciones del Pentateuco (antes de su tardía puesta por escrito) totalmente en términos de tradición oral. La mayor parte de su obra estuvo dedicada a poner de manifiesto la debilidad de la Hipótesis Documentaria y a atacar la "visión de libro" de los críticos literarios como un moderno punto de vista europeo totalmente inapropiado para una adecuada comprensión de la literatura antigua, incluido el Antiguo Testamento. Desafortunadamente ambos analistas ofrecieron muy pocos estudios detallados de los textos. Pero está claro, tanto desde sus afirmaciones globales sobre la disciplina en general como desde la obra gemela de *Carlson* sobre 2 Samuel en particular que, a pesar de referirse a su obra como "historia de la tradición", fueron muy escépticos sobre la posibilidad de reconstrucción de las etapas de desarrollo de la tradición oral. En consecuencia, al menos por deducción, fueron más oponentes que defensores de la crítica de la tradición representada por la detallada obra de Noth y de sus seguidores.

Rendtorff, aunque coincidía con Engnell y Nielsen en su rechazo total de la Hipótesis Documentaria, no concebía la historia de las tradiciones del Pentateuco simplemente en términos de transmisión oral. De hecho parece que da poca importancia a la distinción entre tradición oral y tradición escrita. Así, en su elaborada reconstrucción de la "unidad mayor" patriarcal no se ve con claridad si acepta, o no, que el proceso de su composición tuvo lugar bajo condiciones de mera transmisión oral, aunque su aceptación de los puntos de vista de Gunkel sobre la *Sage* da pie a pensar que efectivamente creía que al comienzo del proceso hubo una etapa oral. Aparte de esto, el esquema que nos ofrece parece haber sido elaborado con métodos puramente *crítico-literarios*: crecimiento de las tradiciones del Pentateuco mediante una combinación "editorial" de "unidades mayores" originalmente independientes, que acabaron siendo a su vez combinadas en una etapa tardía en una sola "edición" completa.

La originalidad de Rendtorff en su comprensión de ese proceso se basa en su independencia de los documentos clásicos: considera que fue sólo su incapacidad de librarse de la influencia de Wellhausen lo que impidió que Von Rad y Noth vieran que el crecimiento independiente de las "unidades mayores" es de hecho incompatible con esos documentos. Sin embargo, debido a que el modo en que supone que tuvo lugar esa evolución es característico de escritores y no de "intér-

pretes" orales, su estudio ha adoptado la forma de una nueva hipótesis *documentaria*.

Finalmente, en la obra de *Blum*, que en su estudio de las "historias" patriarcales ha aplicado los métodos crítico-literarios de Rendtorff a un examen minucioso y detallado que recuerda al propio Wellhausen, la rueda ha dado la vuelta completa. No podemos decir que Rendtorff y sus seguidores hayan prestado apoyo a la crítica histórico-tradicional, al menos tal como esta expresión se ha entendido hasta ahora.

Capítulo V
VALORACIÓN CONCLUSIVA

En las páginas precedentes hemos tratado de determinar la validez de las aproximaciones histórico-tradicionales al problema de la composición de las narraciones del Pentateuco, en primer lugar considerando sus presupuestos y métodos en general, en segundo lugar examinando de cerca la aplicación práctica de estas perspectivas en algunos especialistas representativos. De esta investigación hemos llegado a las siguientes conclusiones:

1. *El uso de la escritura.* Ha sido frecuente la argumentación de que una gran parte de las narraciones del Pentateuco debió de formarse, transmitirse y desarrollarse oralmente desde tiempos antiguos, debido a que la escritura no se usó con tales propósitos en el Antiguo Oriente hasta un periodo tardío (en el caso de Israel, hasta el siglo VI a.C.). Pero se ha puesto de manifiesto que tal argumentación es una falacia: en parte se basa en un uso selectivo de los materiales, y en parte en una confusión entre la genuina tradición oral y la práctica en otras culturas de recitales orales de textos que ya existían en forma escrita, como es el caso del *Qur'an*. Más aún, la idea de que el antiguo Israel en particular fue un pueblo nómada "primitivo" que seguramente desconocía el arte de la escritura se ha revelado como incorrecta. Podemos afirmar también que nos encontramos ante un argumento circular: se asume *a priori* que las narraciones del Pentateuco son muy antiguas, y se usa después esa presunción para demostrar que en esa época no pudieron haber existido en forma escrita.
2. *Modelos extranjeros.* A pesar del esfuerzo de un gran número de especialistas del Antiguo Testamento, se ha visto que carecen de rigor los intentos de establecer la naturaleza originalmente oral del material del Pentateuco y su transmisión oral durante un largo periodo de tiempo en virtud de analogías deducidas de la práctica de la tradición oral en otros pueblos y en diferentes periodos. Y esa falta de rigor se manifiesta en varios aspectos:
   a. *Las llamadas "leyes épicas" de Olrik*, que siguen siendo usadas por algunos folcloristas y por estudiantes de literatura comparada (aun-

que otros cuestionan su validez), en modo alguno sirven de modelo a las narraciones del Pentateuco, aparte de que presentan dificultades de interpretación y aplicación. Quizás por estas razones, nunca han sido aplicadas de manera sistemática y rigurosa a todo el bloque de material narrativo del Pentateuco. Aun en el caso de que hubiésemos de admitir su aplicabilidad, no demostrarían la *antigüedad* de esas tradiciones. Pero no se trata de esto. Como las técnicas mencionadas en esas leyes pudieron ser usadas (y probablemente lo fueron) lo mismo por escritores que por narradores orales, las "leyes" no pueden ser usadas para demostrar el origen oral de un texto particular.

b. La comparación con *las "sagas familiares" de Islandia*, cuya afinidad (como "literatura oral") con las historias patriarcales fue sugerida ya por Jolles y asumida por Noth, Koch, Westermann y otros, resulta desorientadora. En la actualidad, los especialistas en literatura noruega opinan en general que no se puede demostrar que estas *sagas* literarias, compuestas en los siglos XIV y XV, se basen en tradiciones orales que pudiesen remontarse al periodo primitivo cuya historia y estilo de vida pretenden describir, sino que se trata probablemente de puras composiciones literarias. Pero, aunque se admitiese su origen oral, actualmente se reconoce (*pace* Westermann) que hay poca similitud entre la feroz y violenta "vida familiar" descrita en las *sagas* y las pacíficas vidas de los patriarcas hebreos. Hay por tanto muy poco parecido entre ambos cuerpos de literatura, tanto por lo que respecta a la forma como al contenido.

c. También se ha demostrado que el uso de analogías tomadas de la *moderna "literatura oral"* está erizado de dificultades, y de hecho existen muy pocas comparaciones de este tipo. Esto se debe en parte al hecho de que, como Ruth Finnegan ha puesto especialmente de manifiesto, el estudio de la masa de "literatura oral" recopilada está todavía en mantillas, y hasta ahora se han establecido muy pocas conclusiones firmes y no se han consensuado métodos de estudio. Por lo que respecta al Antiguo Testamento, la aplicación de este tipo de estudios se ve dificultada por una ignorancia generalizada de los modernos estudios de folclore y de antropología por parte de los especialistas en Antiguo Testamento, por el poco material de estudio que nos proporciona el Antiguo Testamento en un campo en el que resulta esencial la abundancia y variedad de materiales, y por la dificultad de encontrar ejemplos de moderna literatura oral que realmente puedan compararse con las narraciones del Antiguo Testamento. La mayor parte de las comparaciones que se han acometido ha sido entre textos *en prosa* del Antiguo Testamento y modernos textos *poéticos* orales. Pero esta empresa es algo fútil, pues de hecho son muy diferentes los procesos de composición, transmisión y evolución de la prosa oral y de la poesía.

Sin embargo, el estudio de la moderna literatura oral ha llegado a

algunas conclusiones que consideran improbable que la comparación con las narraciones del Pentateuco pueda dar resultados positivos para la historia de las tradiciones del Antiguo Testamento. Por ejemplo, según Ruth Finnegan, los dos pilares de la hipótesis gunkeliana, el género (o *Gattung*) y el *Sitz im Leben*, son flexibles, mal definidos e intercambiables en la literatura narrativa oral; e incluso se puede discutir si resulta un procedimiento realista o útil intentar clasificar los géneros narrativos. Más aún, no hay pruebas de que alguna de las historias estudiadas tenga gran antigüedad, y no hay modo de rastrear su historia pasada.

Parece inevitable la conclusión de que lo que no puede conseguir el estudioso de una tradición viva, capaz de observar "interpretaciones" narrativas reales en sus propios ambientes y de preguntar tanto a intérpretes como a audiencias sobre lo que está pasando, tampoco puede hacerlo el estudioso de narraciones *antiguas* en un texto escrito, un texto compuesto antiguamente. Parece improbable que puedan tener éxito los intentos de aclarar la historia de la tradición de las narraciones del Pentateuco comparándolas con las modernas narraciones orales.

3. *La fluidez de la tradición oral.* El estudio de la moderna literatura oral ha puesto seriamente en duda la hipótesis de que muchas de las narraciones del Pentateuco fueron transmitidas durante un periodo de varios siglos y de que sobrevivieron en una forma reconocible una vez puestas por escrito, hasta el punto de que algunas *Sagen* "originales", junto con sus posteriores modificaciones orales, todavía pueden percibirse en el texto escrito que ha llegado a nosotros. La observación de modernas "interpretaciones" de narraciones ha puesto de relieve que la libertad del narrador o "intérprete" para cambiar y adaptar sus narraciones a las circunstancias en las que se encuentra impide que puedan conservarse durante mucho tiempo en una forma reconocible: las modificaciones en la forma de contar tienen lugar no sólo entre una generación de narradores y la siguiente, sino también entre una interpretación y la siguiente. Más aún, cuando una narración es puesta por escrito, lo que realmente queda registrado es una de las posibles versiones. Además, el hecho mismo de tener que registrarla tiende a producir un tipo de narración distinta a la que resultaría en una ejecución "sin trabas". El contraargumento de que el carácter "sagrado" de las narraciones del Pentateuco las sitúa en una categoría distinta a este respecto (un punto de vista que no haría sino aumentar la dificultad de encontrar ejemplos modernos comparativos), resulta algo dudoso ante la ausencia de pruebas de que realmente fueran recitadas en el contexto de una institución "sagrada" y ante el hecho de que muchas de ellas no parezcan tener un carácter "sagrado" intrínseco. Así, la tradición oral tiene un elemento de continuidad, pero ninguna fijeza: su principal característica es la fluidez.

4. *Narradores en el Antiguo Testamento.* Ya hemos dicho que no hay pruebas en el Antiguo Testamento de la existencia de una clase de narradores profesionales en Israel. Este silencio es significativo, pues una clase profesional de esas características es un rasgo esencial de las tradiciones narrativas de las sociedades modernas no-literarias, aparte de que también esta atestiguada en las antiguas sociedades con tradición literaria oral. Sin una institución de este tipo es difícil ver cómo pudo haberse mantenido una continua y persistente tradición oral.
5. *Composición oral y escrita.* Hemos visto también que todavía no se han desarrollado técnicas satisfactorias para detectar los orígenes de las narraciones escritas a partir de la evidencia proporcionada por los propios textos. Los duplicados y las versiones variantes de la misma historia no son necesariamente los depósitos escritos de variantes orales: la conexión entre las dos versiones puede ser puramente literaria, p.e. que una versión haya sido compuesta deliberadamente como "versión revisada" de la otra. La inclusión de ambas en la misma obra literaria puede deberse a simples razones artísticas o teológicas, como el deseo de subrayar una idea o de presentar un personaje de un modo particular, p.e. como alguien doblemente (o triplemente) bendecido o afligido.

Respecto a las características estilísticas, los narradores orales y los escritores pueden usar con frecuencia las mismas técnicas; y esto es particularmente verdad en el mundo antiguo, donde los libros eran más bien escritos para ser leídos en voz alta y no en silencio. Es éste un hecho que (especialmente cuando la lectura se hacía en público) hacía deseables e incluso necesarias las técnicas orales, pues la obra era escuchada más que percibida a través de la vista. Finalmente, la naturaleza autosuficiente de una unidad narrativa particular no es necesariamente indicio de una existencia originalmente independiente y aislada (como ocurría con las *Einzelsagen* de Gunkel): puede ser indicio de una división deliberada y hábil de una obra literaria en "capítulos" o "escenas" que no necesitan forzosamente eslabones que las unan (comparémoslo con el carácter episódico de algunas antiguas novelas europeas, en las que el único lazo de unión entre los episodios es la identidad del personaje principal).

El estudio de la *obra de historiadores de la tradición representativos* (ver capítulo anterior) ha multiplicado las dudas sobre la posibilidad de remontar a sus fuentes las tradiciones narrativas del Pentateuco y de reconstruir la historia de su desarrollo antes de su puesta por escrito. El hecho de que estudiosos como Noth y Fohrer hayan llegado a conclusiones totalmente distintas sobre importantes aspectos de la historia de la tradición debido a sus presupuestos históricos, histórico-religiosos o de otro tipo, sirve para poner de relieve el alto grado de subjetivismo y de

conjetura implicado en lo que claramente es un método "científico". Existe una tendencia, especialmente en la obra de Noth y de sus más cercanos seguidores, a elegir una entre varias explicaciones posibles sin dar una explicación satisfactoria, a elevarla a categoría de hipótesis y, en base a esta hipótesis, a proponer otra.

Sin duda por esta razón, Engnell, Nielsen y sus seguidores, a pesar de defender que el único modo válido de abordar la cuestión de la composición del Pentateuco es el "método histórico-tradicional", se mostraron muy cautelosos sobre la posibilidad de diseñar las etapas de evolución del material preliterario. También por ese motivo, Rendtorff, a pesar del título de su principal obra "El problema histórico-tradicional del Pentateuco", rehusó especular sobre un hipotético estadio oral de tradición y se dedicó a aplicar a los textos los métodos crítico-*literarios*. Otro tanto puede decirse de Blum. En su "Composición de la historia de Abrahán", tomando nota de los argumentos literarios y arqueológicos de Van Seters y Thompson, explora la idea de las tradiciones "pre-israelitas" en el Pentateuco y advierte que la tradición narrativa del Pentateuco ha tenido sus orígenes en el periodo de la antigua monarquía, a principios del primer milenio a.C.

TERCERA PARTE
Aproximación Alternativa

Capítulo I
¿UN SOLO AUTOR PARA EL PENTATEUCO?

Hemos visto que ni la Hipótesis Documentaria ni el método histórico-tradicional, separados o combinados, proporcionan una perspectiva convincente y digna de confianza sobre la cuestión de la composición del Pentateuco. Si esto es así, debemos preguntarnos si queda alguna posibilidad de recurrir al texto final para discernir los orígenes del material que contiene y el proceso que guió su recopilación. Es evidente que no surgió por entero de la mente de un solo escritor: en cierto sentido es una historia recopilada a partir de una variedad de fuentes informativas.

No habría que dar por supuesto que las dos principales hipótesis presentadas en páginas anteriores son las únicas posibles. Durante los últimos años se han desplegado esfuerzos por explorar nuevos caminos en la investigación del Pentateuco.

1. *¿Un solo autor o crecimiento por acumulación*? Algunos expertos actuales (Wagner, Winnett, Rendtorff, Schmid, Mayes), aunque difieren entre sí en aspectos importantes, han llegado a la conclusión compartida de que hasta el periodo del destierro, como muy pronto, no existió un "Pentateuco". En otras palabras, que cualesquiera fuesen las etapas primitivas por las que pasaron los materiales que ahora integran el Pentateuco, la primera obra *global*, que describía el periodo que va desde los inicios hasta Moisés, fue compuesta no antes del siglo VI a.C.

Antes de explorar las implicaciones de este nuevo consenso, hay que llamar la atención sobre una hipótesis alternativa. Se trata de la teoría de Sandmel, ya mencionada en varias ocasiones. Sandmel sugería que el Pentateuco fue creciendo gradualmente bajo la influencia de una "tendencia haggádica": es decir, pertenece a un tipo de literatura que "crecía por acumulación". En otras palabras, no es obra de un solo "autor" ni una recopilación realizada mediante la combinación de la obra de una serie de sucesivos autores. Nunca existió un acto deliberado mediante el cual un autor o un "editor general" formulara y ejecutara un plan para componer un "Pentateuco". Hay que pensar más bien que el Pentateuco

fue creciendo, hasta la redacción de su última palabra, por la constante "corrección" de una masa literaria en continuo proceso de expansión, que había empezado como colección de "materiales relativamente naïves". A estos materiales se fueron añadiendo, una tras otra, nuevas versiones de antiguas historias, junto con otras inventadas, pero sin prescindir de las más antiguas. El resultado inevitable de este proceso fue el tipo de obra que conocemos como Pentateuco: una masa de inconsistencias literarias y teológicas, o de otro tipo.

La teoría de Sandmel da así por supuesta una falta total de planificación global en la composición del Pentateuco. Su fuerza principal consiste en la analogía que aduce con respecto al crecimiento de otro corpus literario: el midrás judío. Tiene al mismo tiempo la ventaja de ofrecer una explicación de las numerosas inconsistencias y repeticiones que sin duda aparecen en el texto. Su principal debilidad reside en el hecho de que no ofrece explicaciones de la unidad del plan y del tema central, que, a pesar de esas inconsistencias, es evidente en la obra final. Esta teoría niega la existencia de cualquier motivo positivo y racional que guíe su composición como obra total. Más aún, la analogía aducida por Sandmel entre el midrás (haggádico) y el Pentateuco no es del todo satisfactoria: aunque los *métodos* haggádicos puedan explicar en parte la refundición y los duplicados de algunos relatos del Pentateuco, las *obras literarias* resultantes son de naturaleza muy diferente. Por ejemplo, el Midrás Rabbá del Génesis, una obra rabínica especialmente citada por Sandmel, no es una obra original e independiente como el Pentateuco, sino un *comentario*. Por tanto, la propuesta de Sandmel, que de hecho es una nueva versión de la Hipótesis de los Suplementos, pero sin un sólido corpus narrativo original que pueda ser suplementado, no es capaz de explicar la forma final del Pentateuco. La perspectiva que ofrece las mayores esperanzas de llegar a la verdad de la cuestión es precisamente la opuesta: tratar de descubrir si, a pesar de sus numerosas inconsistencias, el Pentateuco *como obra total* lleva las señales de un único propósito distintivo. Esta perspectiva, que postula una *autoría única* para el Pentateuco, es en cierto modo una nueva versión de la Hipótesis Fragmentaria.

2. *¿Un Pentateuco deuteronomístico*? Un modo de definir el propósito y el carácter del Pentateuco que ha tenido mucho eco en los últimos años es concebirlo como expresión del punto de partida teológico del Deuteronomio o de la Historia Deuteronomística. Desde este punto de vista descubrimos una inversión total del antiguo consenso crítico. Tanto para los críticos documentarios como para los historiadores de la tradición, ha sido un lugar común el que el libro del Deuteronomio (que

coincide virtualmente con D) se situaba aparte del resto del Pentateuco como un bloque de material extraño. La hipótesis de Noth sobre la Historia Deuteronomística (que incluía el Deuteronomio) como una obra recopilada en círculos totalmente distintos de los que dieron forma al bloque Génesis-Números y dotada de una teología característica, reforzaba la posición de los críticos documentarios sobre el tema. Y Noth no hacía más que expresar lo que todavía era un consenso general cuando escribía: "en Génesis-Números no hay ningún signo editorial deuteronomístico" (1943, p. 13). Las recientes afirmaciones de Schmid de que el principal bloque narrativo de Génesis-Números "pertenece al ámbito de la actividad literaria deuteronómica-deuteronomística" (p. 167) y de Rendtorff de que la primera edición completa del Pentateuco está "marcada por el sello deuteronómico" (1977, p. 170) representan un reto a todos los puntos de vista previos relativos a la naturaleza y propósito del Pentateuco.

Esta nueva opinión se inspiraba ampliamente en la obra de Perlitt *Bundestheologie im Alten Testament* (*La teología de la alianza en el Antiguo Testamento*, 1969), en la que afirmaba que la "teología de la alianza", es decir, la noción de que Israel estaba unido a Yahweh mediante una *berît* o alianza, no existió en Israel en el periodo primitivo, sino que era una invención de los deuteronomistas de los siglos VII o VI a.C. El punto de vista de Perlitt ha sido y sigue siendo discutido de forma acalorada. Pero su intención de demostrar que toda la "perícopa del Sinaí" que habla de la alianza establecida sobre la montaña deja traslucir la teología deuteronómica tuvo el efecto de llamar la atención sobre la posibilidad de que esa teología deuteronómica pudiese empapar también el bloque Génesis-Números.

Schmid examinó a la luz de esta opinión diversas partes de Génesis-Números. Trató de hacer ver la persistencia del pensamiento y el lenguaje deuteronómicos en relatos como la vocación de Moisés (Ex 3-4), las historias de las plagas, el paso del mar, las andanzas por el desierto y las promesas a los patriarcas. Pensaba que estos libros manifiestan una teología plenamente desarrollada, que presentan esos acontecimientos en términos de una interpretación deuteronómica de la profecía clásica, y también en términos de una teología deuteronómica de la actividad redentora de Dios esquematizada en paradigmas clásicos como angustia / petición de ayuda / intervención divina / fe y confianza, algo característico de la Historia Deuteronomística. En otras palabras, según Schmid, el bloque Génesis-Números es una expresión sistemática de la teología deuteronómica: una teología mucho más desarrollada que cualquier otra que hubiese sido posible en cualquiera de los periodos preexílicos propuestos para el Yavista. Por tanto, en opinión de Schmid, el

principal grupo de narraciones del Pentateuco es obra de un "Yavista tardío", que en realidad era un deuteronomista.

Rendtorff propuso, aunque con cierta reserva, una sugerencia aún más radical, en la que ha sido seguido por Mayes: pretendía haber encontrado pruebas de que Génesis-Números nunca había existido como obra independiente. Más bien hay que pensar que fue compuesto deliberadamente como introducción a una Historia Deuteronomística ya existente (1977, pp. 166-169). Esto explicaría no sólo su "sello deuteronómico", sino también su abrupta conclusión, pues carece de un relato de la instalación de Israel en Palestina. Nunca pretendió ser algo autónomo. En apoyo de esta tesis, que no elaboró en detalle, Rendtorff mencionó cierto número de rasgos de Génesis-Números que recuerdan los métodos de composición del historiador deuteronomístico o que parecen recursos deliberados para unir ambas obras. Por ejemplo, se dio cuenta que Ex 1,6.8 relata la muerte de José y de su generación del mismo modo que Jue 2,8.10 narra la muerte de Josué y de su generación. Y deducía que ambos pasajes pretenden hacer las veces de conclusión de las principales secciones de una larga obra histórica. También Nm 27,12-23 parece ser una referencia deliberada al relato de la muerte de Moisés que aparecerá en Dt 34. Más aún, los capítulos finales de Números (32-35) contienen un número inusualmente alto de elementos "deuteronomísticos", que facilitan la transición al Deuteronomio. Finalmente, Rendtorff adujo su propio esquema de "unidades mayores" en Génesis-Números, unidas entre sí por un editor de modo semejante a como está compuesta la propia Historia Deuteronomística: mediante la combinación de importantes bloques de material ya existente. Sin embargo, admitía que la confirmación de su tesis requería ulteriores investigaciones.

Los estudios de éstos y de otros expertos parecen haber demostrado que la influencia "deuteronómica" en Génesis-Números es más profunda de lo que se había pensado. Pero se duda de que haya pruebas suficientes para defender la hipótesis de una *edición* deuteronómica del conjunto de estos libros. No es suficiente, con Schmid, recurrir a secciones importantes que recuerdan con fuerza el lenguaje y las ideas deuteronómicos, o, con Rendtorff, detectar un número de pasajes que hacen las veces de costura editorial entre secciones de claro sabor deuteronómico. De hecho hay que ofrecer ciertas reservas a la pretensión de Rendtorff de ser capaz de distinguir claramente antiguas costuras editoriales entre las unidades *menores* del material, así como costuras practicadas por el redactor de la totalidad del material. Resulta muy difícil determinar el carácter teológico o el origen histórico-religioso de pasa-

jes tan breves; y el propio Rendtorff admitía que, en tales casos, las pruebas no confirmaban del todo sus puntos de vista. Más aún, se sigue discutiendo hasta qué punto es posible distinguir el lenguaje deuteronómico del estilo corriente en prosa en un periodo más o menos determinado. Además, como el propio Rendtorff indica, la palabra misma "deuteronómico" no es muy precisa desde el punto de vista teológico, pues cubre una evolución del pensamiento que duró al menos dos siglos. Para probar que el Pentateuco, tal como lo conservamos, es una obra básicamente deuteronómica, sería necesario demostrar que el material que contiene ha sido dispuesto y editado en su totalidad de acuerdo con un plan global y consistente y que tiene una estructura totalmente en consonancia con la teología deuteronómica. Y ni Schmid ni Rendtorff han conseguido hacerlo.

Pero para explicar el aparente carácter incompleto de Génesis-Números puede no ser necesario demostrar que se trata de una recopilación "deuteronómica". Es también posible que fuese compuesto como complemento de la Historia Deuteronomística de un modo más flojo y no tan estrictamente teológico: que se trate de la obra de un *historiador* cuya intención era la de ofrecer (no necesariamente bajo la influencia de una "teología") un relato de los orígenes del mundo y de Israel que sirviese de complemento a la Historia Deuteronomística, de modo que ambas obras, después de ser unidas, contasen toda la historia desde los orígenes hasta la caída de los reinos israelitas. ¿Cuál pudo ser la motivación de un escritor de estas características? Van Seters ha ofrecido una respuesta a esta pregunta.

3. *¿Un historiador nacional?*

a. *El Pentateuco y los antiguos historiadores griegos.* Van Seters (1983) abrió nuevos cauces al intentar situar el Pentateuco (y otros libros históricos del Antiguo Testamento) en el contexto de las tradiciones literarias del mundo antiguo. Partió del punto de vista de Albrektson (ampliamente aceptado en la actualidad) de que el antiguo Israel no fue un caso único, como antes se había pensado, en su concepción de la historia: su creencia en que los acontecimientos históricos son controlados por la divinidad era básicamente idéntica a la de los pueblos vecinos. Sin embargo, ninguno de los pueblos del Próximo Oriente fue capaz de elaborar una historiografía comparable a la que encontramos en los libros históricos del Antiguo Testamento. La antigua Grecia constituía una excepción. Van Seters encontró una notable contrapartida al Antiguo Testamento en las obras del historiador griego del siglo V Herodoto y en las de sus inmediatos predecesores y contemporáneos.

Van Seters atribuyó a la falta de comunicación entre los estudios

bíblicos y los clásicos el que los especialistas anteriores no comparasen ambos tipos de literatura; y en cierto sentido tenía razón. Una comparación del Pentateuco con las obras de los historiadores griegos habría parecido una pérdida de tiempo, pues se pensaba que la principal fuente del Pentateuco, el documento J, había sido escrita varios siglos antes que las primeras obras históricas griegas. Pero si, como defienden ahora Van Seters y otros, la fecha del "Yavista" debería ser rebajada hasta el siglo VI, su obra habría sido casi contemporánea de aquellas.

Sin embargo, la comparación de Van Seters no depende de la hipótesis de un contacto directo entre Grecia e Israel por aquella época, o incluso de la posibilidad de cierta influencia cultural o literaria común sobre ambos. Llegó a admitir que tales contactos fueron probablemente escasos; y aunque sugirió a modo de ensayo que los fenicios, a quienes tanto griegos como israelitas debían el alfabeto, pudieron haber servido de intermediarios de la cultura del mundo del Egeo en ambas direcciones, prefirió no insistir mucho en este punto. Se limitó a señalar que de hecho hay notables semejanzas entre las historias griegas y las obras históricas, casi contemporáneas, del Antiguo Testamento. De ahí su pregunta: "¿Por qué tendría que ser diferente la antigua prosa hebrea?" (p. 37). De este modo lanzaba un desafío a las posiciones establecidas tanto por la crítica de las fuentes como por la historia de las tradiciones, al tiempo que invitaba a una reconsideración del carácter de los libros históricos del Antiguo Testamento, una vez aligerados de nociones preconcebidas.

De los dos principales historiadores griegos cuyas obras se han conservado intactas (Herodoto y Tucídides), es Herodoto quien proporciona sustanciales elementos de comparación con el Pentateuco. Lo mismo que el Pentateuco y que la Historia Deuteronomística, las *Historias* de Herodoto fueron recopiladas a partir de distintas fuentes que el propio historiador organizó (aunque con largas digresiones) hasta convertirlas en un solo relato cronológicamente ordenado. Ensambló sus unidades narrativas mediante costuras, si bien no intentó uniformar el estilo o suavizar los pasos de una unidad a otra.

De este modo, como ocurre con los libros históricos del Antiguo Testamento, la obra de Herodoto se propone ser un relato del pasado. Se distingue del Pentateuco y se asemeja a la Historia Deuteronomística en que su tema no son los orígenes del mundo ni la historia antigua de la humanidad, sino acontecimientos históricos más recientes. Sin embargo, algunos de los predecesores y contemporáneos de Herodoto, cuyas obras se han conservado en fragmentos bastante sustanciosos, escribieron historias en prosa más comparables con el Pentateuco en cuanto al contenido, pues ofrecen relatos de mitos y de leyendas heroicas. Un ejemplo de tales obras es la del historiador del siglo V Helánico, que escribió una historia de Atenas

que se remontaba a un pasado lejano, creando así una verdadera "tradición ateniense", con sus mitos, leyendas, etimologías, genealogías y etiologías al estilo del Pentateuco, elementos que relacionó con los orígenes de las instituciones atenienses de su propia época. Desgraciadamente esta obra se ha conservado sólo en forma fragmentaria.

En un momento se creyó que Herodoto y otros historiadores griegos incorporaron largas fuentes escritas a su propia obra, pero ahora se piensa que es improbable. El plagio era mal visto, y habría sido fácil detectarlo. Por otra parte, no hay razones para suponer que su obra es el resultado de un largo proceso histórico-tradicional. Se ha pensado con razón que estos autores fueron escritores creativos, autores de libros que esencialmente eran suyos.

Herodoto, cuyas *Historias* se han conservado enteras afortunadamente, hizo uso sin duda de *algunas* fuentes escritas, como él mismo admitía; pero atribuyó gran parte de su material a la información oral obtenida en el curso de sus largos viajes. Sin embargo, tales afirmaciones han sido cuestionadas. Algunos creen que son pura ficción, que Herodoto trataba sin más de apuntalar su fama de ser una autoridad en una amplia gama de materias diciendo que poseía "información confidencial". De hecho, es opinión bastante generalizada que Herodoto se inventó gran parte de su material, aunque las opiniones divergen respecto a la cantidad de ese material. Más aún, aunque muchas de sus historias están redactadas en las formas típicas de la narración popular, se considera probable que tanto las formas como los contenidos de algunas de ellas no son más que imitaciones de esos géneros literarios. Muchos de éstos se corresponden de cerca con los géneros del Pentateuco.

Van Seters subrayó el hecho de que Herodoto no intentó uniformar el estilo. Las unidades individuales, de tipos muy diversos, están unidas simplemente por "parataxis": es decir, la narración "está formada por unidades más o menos largas ensartadas en una cadena algo inconexa" (p. 37). Este método de composición es también característico del Pentateuco, como ya había observado Gunkel a propósito del Génesis. En la obra de Herodoto, la relación entre las unidades se limita a la inserción de frases generalmente muy simples, p.e. "Después de...". Sin embargo, y posiblemente por evitar la monotonía, Herodoto no se limitó a una sola fórmula, sino que usó distintas frases del tipo descrito (un fenómeno que los críticos del Pentateuco han esgrimido para defender la actividad de sucesivos redactores). También usó técnicas de composición más complejas, que le sirvieran para dar unidad a toda la obra o a grandes secciones. Tales técnicas son conocidas por los estudiosos del Pentateuco: repeticiones o cuasi-repeticiones de incidentes en distintos puntos de la obra, presentación de acontecimientos o de secuencias de acontecimientos

para proporcionar analogías entre ellos, y distintos tipos de estructura, como obrar de acuerdo con un informe previo o el cumplimiento de avisos recibidos anticipadamente (mediante oráculos o sueños). También las genealogías son recursos de composición.

No puede darse una respuesta simple a la pregunta sobre el propósito de las *Historias* de Herodoto. Se trata de una obra con muchas facetas, llena de largas digresiones no muy relacionadas con el tema propuesto: describir las causas y el curso de las guerras entre griegos y persas. Está claro que Herodoto pretendía también entretener y ofrecer un relato imaginativo del pasado, así como proporcionar información sobre una gran variedad de fenómenos; pero le importaba sobre todo reflexionar sobre profundos aspectos de la existencia humana, como el papel de los dioses en los negocios humanos, el orgullo y la ambición de los hombres, la retribución de la arrogancia, la naturaleza de la sociedad y del estado, y la función de las leyes.

Sin embargo, aparte de esto, Herodoto creyó sobre todo importante ofrecer información de un periodo vital en la historia de su propia nación: no con una perspectiva nacionalista raquítica, sino dando aliento al orgullo étnico griego y al respeto de sí mismos, y explicando las condiciones del presente mediante la investigación de sus causas históricas. Tal propósito, íntimamente relacionado con un sentimiento de identidad "nacional" (e.d. helénica), no se limitó a Herodoto, sino que era compartido por muchos historiadores antiguos y modernos.

El propósito de Van Seters al comparar las obras de los antiguos historiadores griegos con las obras históricas del Antiguo Testamento no era el de demostrar que éstas son punto por punto semejantes a aquellas. Las diferencias entre ellas son tan claras como sus semejanzas. Una diferencia que podría parecer obvia es, sin embargo, menos real de lo que aparenta: el carácter "religioso" de las historias hebreas comparado con el supuesto talante "secular" de las griegas. Es cierto que las ideas griegas sobre la religión eran diferentes de las hebreas. Pero, en su descripción de los orígenes de determinados lugares de culto y en su interés por hacer ver la influencia de los dioses en los asuntos humanos, los historiadores griegos se muestran igual de interesados a su estilo por la "religión" que los autores del Pentateuco y de la Historia Deuteronomística. Dadas las diferencias de carácter, historia y circunstancias de los pueblos griego y judío de los siglos VI y V a.C., no hay que esperar que sus dos literaturas coincidan al cien por cien.

Sin embargo, ambas literaturas tienen mucho en común tanto en su forma literaria como, hasta cierto punto, en su propósito general. Por lo que respecta a la forma literaria, resulta que muchos de los rasgos estilísticos y composicionales del Pentateuco considerados general-

mente como señales de recomposición de tradiciones o de pluralidad de autores son atribuibles en Herodoto a un solo autor, que varió su estilo y sus técnicas de composición con propósitos puramente literarios. Y por lo que se refiere a la intención del autor, es posible afirmar en sentido propio que Herodoto y el Pentateuco, así como la Historia Deuteronomística, pueden ser descritos como historias "nacionales" que pretendían ayudar a sus lectores a descubrir sus propias identidades nacionales. Si se rechazan tanto la Hipótesis Documentaria como la perspectiva histórico-tradicional, parece no haber razones para negar que el Pentateuco pueda ser obra de un solo autor (idea que se va abriendo camino recientemente entre los especialistas).

Van Seters, Schmid, Rendtorff y otros han dado razones de peso para creer que el primer "Pentateuco" (se atribuya a un "J tardío" o a un deuteronomista) es una composición tardía. Todos estos autores, excepto Van Seters, combinan este punto de vista con la perspectiva histórico-tradicional. Pero todos están de acuerdo en que hay razones muy profundas para asociar la composición del Pentateuco con las circunstancias por las que pasó el pueblo judío en el periodo del destierro. Fue entonces más que en otra época cuando los judíos necesitaron volver la mirada a sus orígenes y a su historia pasada, aprender las lecciones de ésta, y entender y asimilar su identidad como pueblo y los principios que ellos defendían. Aquí encontramos una analogía con los antiguos historiadores griegos, que también escribieron historias de su propio pueblo para edificación de sus compatriotas, reproduciendo el pasado de un modo imaginativo, que les proporcionase una compresión de sus orígenes, un sentido de su identidad y el orgullo de sus logros.

b. *¿Un escritor "sacerdotal"*? A pesar de definir al Yavista como autor e historiador, Van Seters continúa siendo un crítico "documentario" de la escuela wellhauseniana. De hecho se ha salido de su trayectoria para alabar a Wellhausen, y en su artículo más reciente (1983) ha afirmado que "es hora de volver al método básico de crítica literaria e histórica usado por Wellhausen" (p. 170). Aunque se distingue de la Hipótesis Documentaria en que rechaza el esquema de fuentes paralelas combinadas por una serie de redactores y defiende la existencia de una serie de ediciones ampliadas, su "Yavista" sigue representando un estadio intermedio, casi decisivo, en un proceso de composición que comprende en primer lugar dos fuentes consecutivas "pre-yavistas", después el "Yavista" y finalmente P (con algunos añadidos "post-sacerdotales"). En otras palabras, el Pentateuco para él, en su forma *final, no es* la obra de un solo historiador.

La hipótesis de Van Seters relativa a fuentes "pre-J" no contradice seriamente la idea de un solo autor: su material "pre-J" no es extensivo, y puede ser considerado sin más como una entre otras fuentes

que fueron sometidas a una revisión previa antes de ser incorporada al conjunto del Pentateuco. Pero su presupuesto de un autor-redactor final P resulta algo sorprendente: esta retención de uno de los principales rasgos de la Hipótesis Documentaria (aunque para él P sea una redacción más que una fuente totalmente independiente) parece estar en contradicción con su tesis principal. Sin embargo, otros críticos recientes del Pentateuco son conscientes de que la fecha propuesta ahora (siglo VI) para el principal trabajo del Pentateuco (se atribuya al "Yavista" o no) pone un signo de interrogación junto a la idea tradicional de P bien como "documento" completo bien como edición final completa del Pentateuco. Rendtorff confirmaba este punto de vista; Schmid no discute la cuestión en detalle, pero señala que su propia teoría del "Yavista tardío puede desembocar en nuevos puntos de vista respecto a una valoración de la obra sacerdotal" (1976, p. 169; cf. 1981, p. 379).

El punto de vista de Van Seters de que la obra del "Yavista" no puede haber incluido P se basa principalmente en dos consideraciones: 1. que P tiene las características de la teología y la práctica *post*-exílicas; y 2. que estas características son diferentes e incompatibles con las de la obra del Yavista. Ambas consideraciones se basan en el supuesto de que tenemos una noción clara tanto del propósito y el contenido de P como de su fecha. Pero no se trata de esto ni mucho menos.

La fecha postexílica (o incluso exílica) de P no puede darse ya por segura. Se ha reconocido hace tiempo que las secciones legislativas contienen gran cantidad de material preexílico. Recientemente Haran (1978; 1981) ha ido mucho más lejos: según él, "está claro que no hay una correlación directa y básica entre los presupuestos legales e históricos de P y las condiciones reales del periodo postexílico" (1981, p. 326), una afirmación que evidentemente incluye tanto las narraciones como las leyes de P. Una comparación de las leyes de P con el "código" de Ez 40-48 ha llevado a Hurvitz y a Haran a la conclusión de que P precedió a Ezequiel, y no a la inversa como generalmente se creía. Haran piensa que P fue compuesto por un grupo de sacerdotes de Jerusalén que trabajaron en la época de Ajaz y de Ezequías, y que influyeron en la reforma de este último. Sin embargo, P fue custodiado privadamente durante muchos años por este "círculo semi-esotérico" de sacerdotes, y promulgado en público por primera vez por Esdras, según narra Neh 8.

Si de hecho P no fue promulgado hasta la época de Esdras, aunque hubiese sido compuesto varios siglos antes, la fecha propuesta por Haran no contradice el punto de vista común de que sin duda debe representar la última etapa de la composición del Pentateuco. Pero de hecho no hay un acuerdo general en que la ley que Esdras trajo de Babilonia a Jerusalén y que leyó ante el pueblo *fuese* de hecho P; y

tampoco se ha alcanzado un consenso sobre que fuese una *nueva* ley previamente desconocida por quienes oyeron su proclamación. El incidente de la lectura del "libro de la ley de Moisés" al pueblo por parte de Esdras no prueba, por tanto, que P no hubiese estado a disposición de cualquiera antes de su inclusión en el Pentateuco en una fecha anterior.

La teoría particular de Haran sobre las circunstancias que produjeron P no es generalmente aceptada, ni mucho menos. Sin embargo, sigue afianzándose la opinión de que ya no puede darse por sentada la fecha tardía que hasta ahora concitaba un consenso casi general. Más aún, lo que actualmente se cuestiona ya no es sólo la fecha de P, sino también su propósito y contenido. Hasta su unidad se ha convertido en materia de discusión, y con ella su propia existencia (bien como "documento" bien como redacción global y consistente del Pentateuco). En relación con esto resulta especialmente importante la contribución de Rendtorff.

Para este autor, P no es ni una fuente unificada ni una redacción consistente y global del Pentateuco. Aparte de las leyes, que no trata en detalle pero que considera originalmente distintas de lo que comúnmente se denomina material "narrativo" de P, cree que no es posible atribuir muchas cosas a la "edición sacerdotal"; y que las que él encuentra son de naturaleza muy distinta: algunos pasajes que, aunque disfrazados de narraciones, no son tales, sino más bien afirmaciones teológicas; y cierto número de noticias cronológicas que no constituyen de por sí una sola serie consistente, sino que son obra de más de una mano. Lo mismo que Haran, Rendtorff no está dispuesto a aceptar la idea compartida por los expertos de que este material debe de ser exílico o postexílico. Por el contrario, opina que no se han manejado criterios que permitan una datación segura de ninguna de las etapas de composición del Pentateuco (1977, p. 171). Sin embargo (y aunque no queda muy claro lo que opina en este punto), Rendtorff parece seguir defendiendo el punto de vista tradicional de que algunos pasajes "sacerdotales" fueron *añadidos posteriormente* al "primer" Pentateuco deuteronómico.

Sin embargo, no parecen ser decisivas las razones para ofrecer continuamente una fecha tardía de P, y Rendtorff no ha dado razones detalladas que la justifiquen. En los pocos pasajes "teológicos" que asigna al material sacerdotal existen por supuesto ciertos rasgos teológicos particulares; pero, en vista del amplio espectro de "teologías" que aparecen mezcladas en el Pentateuco, no hay razones suficientes para suponer que éstos, y sólo éstos, deben ser fechados más tarde que el resto de la obra.

c. *El autor del Pentateuco*. En resumen, tanto Van Seters como Rendtorff, al igual que otros que opinan que el Pentateuco es básica-

mente una sola obra literaria (al margen de que llamemos a su autor "J tardío" o deuteronomista y de que su composición fuese o no precedida por un largo periodo de gradual desarrollo del material), no han conseguido deducir de sus puntos de vista su conclusión lógica. Parece no haber razones por las que (aparte de la posibilidad de unas pocas adiciones) la *primera* edición del Pentateuco como obra global no pudiese haber sido también la edición *final*, una obra compuesta por un solo historiador. En todos los estudios del Pentateuco, hasta el momento presente, se ha dado por sentada la posibilidad de detectar la actividad de redactores o editores sucesivos. Sin embargo, la variedad de conclusiones a las que han llegado los especialistas a partir de la época de Wellhausen (los resultados alcanzados por expertos como Van Seters no son más que los ejemplos más recientes) suscita la sospecha de que los métodos empleados son extremadamente subjetivos. La analogía con Herodoto sugiere que se ha prestado muy poca atención a los cambios deliberados de estilo y de método de composición por parte de un solo autor.

La reciente aplicación de las técnicas de la moderna crítica literaria al estudio del Antiguo Testamento ha servido para poner de relieve las cualidades literarias del Pentateuco entendido como composición individual. La estima por la Biblia como literatura tiene una larga historia destrás de sí; pero hasta hace muy poco los especialistas bíblicos parecían no ser conscientes de la posibilidad de aplicar con provecho las técnicas desarrolladas por los críticos literarios para entender y valorar ciertas obras. Entre los primeros en apreciar esta perspectiva contamos con Alonso Schökel (en publicaciones a partir de 1960) y con Muilenburg (a partir de 1953). Este último propuso en 1969 un "nuevo" método para el estudio del Antiguo Testamento, que llamó "crítica retórica", y con el que estimuló a toda una generación de jóvenes especialistas en su intento de comprender la naturaleza de la composición literaria hebrea mediante el estudio de sus modelos estructurales y de las técnicas utilizadas en éstos.

A partir más o menos de 1974 se han publicado numerosos estudios de este tipo, demasiado numerosos como para mencionarlos aquí. En muchos casos estos autores han usado perspectivas y técnicas de la moderna crítica literaria, siguiendo una gran variedad de aproximaciones a la literatura, a tenor de su preferencia por una u otra "escuela". El creciente interés público propiciado por estas nuevas aproximaciones ha animado a algunos críticos literarios profesionales a prestar atención a la literatura de los libros bíblicos.

En cierta medida, este nuevo movimiento ha sido "atomístico": la mayor parte de estos estudios se ha confinado a narraciones o poemas relativamente breves, en lugar de abordar grandes composiciones literarias como el Pentateuco en sí. Sin embargo, la nueva estima por las

cualidades literarias de las narraciones bíblicas ha terminado por concentrarse en la posibilidad de que las mismas técnicas usadas para crear pequeñas unidades narrativas sean aplicables a gran escala.

Esta nueva orientación está muy bien representada por *The Art of Biblical Narrative* (1981) de Alter, un crítico literario profesional en el sentido moderno del término. La mayor parte de esta obra está dedicada al estudio del Pentateuco. Aunque Alter no ofrece una interpretación global del significado o "mensaje" del Pentateuco en su totalidad, afirma de manera convincente que idéntica actividad literaria puede distinguirse tanto en las unidades mínimas como en la forma en que éstas han sido combinadas. Por ejemplo, aunque Gn 1,1 - 2,4a (P) y 2,4b - 3,24 (J) son composiciones literarias en sí, su yuxtaposición en el texto actual no es fruto del reajuste desmañado de un "redactor" que se viese obligado a ceder ante dos tradiciones en conflicto y a acabar incluyéndolas a pesar de sus mutuas contradicciones, sino que fue un acto deliberado de "montaje" (término relacionado con la cinematografía), la obra de un artista literario que creyó oportuno presentar a sus lectores un fuerte contraste que pusiera de relieve los significados y cualidades de ambos relatos. (Digamos de paso que se trata de un procedimiento adoptado por Herodoto, que yuxtapuso con frecuencia dos versiones contradictorias del mismo episodio). Este énfasis en la "corrección" de que Gn 2 siga a Gn 1 pone de relieve la irrelevancia del punto de vista de los críticos documentarios cuando afirman que Gn 5,1 es la "verdadera" continuación de 2,4a, pues ambos pertenecen a P, mientras que el material intermedio pertenece a J.

Otro rasgo de la perspectiva de Alter es su convicción, basada en puras consideraciones estéticas, de que muchas de las "contradicciones" que han inducido a los críticos documentarios a separar un documento de otro puede que en realidad no fuesen percibidas como contradicciones, o que, si lo fueron, fuesen consideradas de importancia secundaria habida cuenta del propósito principal del autor: "No podemos llegar a saber del todo lo que un escritor inteligente hebreo de la Edad del Hierro pudo haber considerado como contradicción real, de modo que versiones yuxtapuestas, aparentemente en conflicto, del mismo acontecimiento pudieron haber sido en ocasiones perfectamente justificadas en un tipo de lógica que ya no somos capaces de captar" (p. 20). En el caso de "contradicciones" *dentro de* una narración, como ocurre en Gn 42, donde los vv.27-28 parecen estar en conflicto con el v.35, Alter sugiere que "el escritor hebreo era perfectamente consciente de la contradicción, pero la consideró superficial" (p. 138).

Alter no ofrece una interpretación global del Pentateuco, ni aborda directamente el problema de la autoría. Para él se trata de una cuestión secundaria decidir si la maestría literaria que encuentra en el

Pentateuco es obra de un autor o de un redactor. Pero su punto de vista sobre los principales complejos narrativos del Antiguo Testamento, incluido el Pentateuco, como creaciones literarias completas y satisfactorias con un mensaje claro y determinado, es ciertamente compatible con la teoría de la autoría única del Pentateuco. Y de hecho proporciona una descripción detallada de lo que un autor de esas características pudo haber pretendido y de los métodos que utilizó para llevar a cabo sus intenciones. En su calidad de crítico literario, Alter considera estas obras bíblicas como ejemplos de la "imaginación literaria" que, en todo tipo de composiciones literarias, implica siempre "cierta intuición profunda del arte, que entreteje finamente y da forma a un todo complejo y significativo que es algo más que la suma de sus partes".

Por supuesto es más fácil demostrar el carácter inadecuado de los anteriores intentos de entender cómo pudo ser compuesta una obra como el Pentateuco que ofrecer una alternativa convincente. Pero la creciente convicción de un número cada vez mayor de estudiosos (a pesar de sus numerosas diferencias entre ellos) de que el Pentateuco tal como ha llegado a nosotros no pudo ver la luz sin la intervención de un genio literario reclama una aproximación más realista a esta obra literaria de las que previamente se han utilizado. Sin embargo, queda todavía mucho por hacer, y esta hipótesis alternativa sigue siendo provisional.

Capítulo II
LAS FUENTES

La hipótesis de un solo autor del Pentateuco no resuelve el problema de sus fuentes. A decir verdad, la analogía con los historiadores griegos sugiere que la identificación de esas fuentes puede ser un problema inabordable. Como en el caso del Pentateuco no hay pruebas de la existencia de fuentes externas, y como el propio autor apenas hace referencia a sus fuentes de información, lo único que podemos hacer es considerar las evidencias internas de estilo, composición y temática. Pero, como hemos sugerido más arriba, éstas pueden llegar a desorientarnos. La inventiva del autor ha sido minusvalorada.

Hay un acuerdo entre los críticos de que el Pentateuco, en su forma final, no pudo completarse con anterioridad al siglo VI a.C. ¿Puede demostrarse que alguna de las fuentes usadas por el autor es claramente anterior a esa época?

Por lo que se refiere a las fuentes orales, hay dos hechos tratados en la Parte II especialmente relevantes en este caso. En primer lugar, no hay un modo seguro de distinguir entre literatura escrita y literatura de origen oral; y en segundo lugar, aunque fuese posible identificar tradiciones orales en las narraciones del Pentateuco, ninguna de las técnicas hasta ahora utilizadas es capaz de demostrar la *antigüedad* de tales tradiciones en relación con la fecha de la forma definitiva del Pentateuco. De hecho, la evidencia que poseemos de tradiciones orales vivas sugiere que es extremadamente remota la posibilidad de que se conserven durante un largo periodo de tiempo narraciones orales en una forma reconocible.

No es necesario decir que ninguna de estas consideraciones excluye la posibilidad de que en la composición del Pentateuco se hayan utilizado tradiciones orales de algún tipo. A decir verdad, resulta probable, pues el antiguo Israel poseyó sin duda tales tradiciones, como cualquier otro pueblo. Pero carecemos de un método seguro que permita descubrir su antigüedad.

Respecto a las fuentes escritas, el rechazo de la Hipótesis Documentaria no hace sino acrecentar la gama de posibilidades. El Pentateuco pudo haber incorporado obras enteras ya existentes, sin alterarlas, o alternativamente obras escritas antiguas después de seleccionar algunas partes, adaptarlas, ampliarlas y resumirlas; o simplemente usarlas como depósito de material, casi del mismo modo que las han usado los historiadores modernos (y los antiguos). A decir verdad, todos estos métodos pudieron haber sido empleados en diferentes partes de la obra. Estos materiales escritos pudieron ser largos o breves, pocos o numerosos: lo único que puede darse por seguro es que no fueron amplios documentos como J, E y P, combinados por una serie de redactores para dar forma a una narración única.

Respecto a las fechas en que pudieron haber sido compuestas tales fuentes escritas, no pueden excluirse *a priori* algunas fechas cercanas a los acontecimientos descritos: no hay ninguna circunstancia en ningún periodo de la vida de Israel que impidiese la composición escrita de narraciones sobre acontecimientos pasados o contemporáneos. La ausencia virtual en las secciones narrativas del Pentateuco de alusiones a la identidad de los autores de cualquiera de sus partes deja totalmente abierta la cuestión.

Como prueba tanto de la autoría compartida cuanto de la complejidad del proceso de composición, los defensores de las teorías de un largo periodo de crecimiento de las narraciones del Pentateuco han aludido con frecuencia a las distintas variedades de estilo, tratamiento temático y propósito que subyacen a las diferentes partes de la obra. De ser válida, esta consideración se aplicaría tanto a la composición redaccional (es decir, a la combinación de fuentes escritas) como a la composición orai. Se ha pensado en consecuencia que tal complejidad sólo pudo ser el resultado de un larguísimo proceso, en el que una secuencia redaccional de unidades literarias (u orales) fue asociada con otras unidades en favor (en cada una de esas etapas) de un nuevo concepto, propósito o "teología", hasta que se alcanzó la etapa última con su propia "teología". Y que en ninguna etapa se intentó ni ofrecer una unidad estilística de conjunto ni eliminar las huellas de las anteriores "teologías", dejadas a merced del trabajo de los investigadores modernos. Sin embargo, hemos de preguntarnos si ésta es la única, o incluso la más probable, explicación de los fenómenos.

Desde luego es indudable que existen esas diferencias de estilo y de teología. Sólo en el libro del Génesis hay por lo menos cuatro secciones diferentes, cada una con su propio carácter: la *Urgeschichte* (o historia de los orígenes, Gn 1-11), la historia de Abrahán, la historia de Jacob y

la historia de José. La primera es un relato de los orígenes del mundo, de la raza y la cultura humanas, relacionado en muchos aspectos con los mitos de las naciones circundantes, aunque con su propio sabor israelita. La segunda y tercera, las historias patriarcales, son relatos sobre individuos particulares y sus respectivas familias, que viven relativamente aislados de sus vecinos. En estos relatos, aunque lo divino y lo milagroso siguen jugando un papel importante, el estilo de vida descrito es el familiar y cotidiano. Sin embargo, incluso en estas historias patriarcales hay sus diferencias: las historietas sobre Abrahán son más episódicas y menos entretejidas que las de Jacob; y en éstas el personaje principal es descrito de dos modos muy distintos en partes del relato claramente distinguibles. La historia de José deja ver las huellas de una obra novelada, estructurada y articulada con mimo. Más sorprendente aún que estas diferencias es la transición de Génesis a Éxodo. Si el mundo de los patriarcas es distinto del de la *Urgeschichte*, lo mismo puede decirse del Génesis, por una parte, y de los libros que le siguen, por otra. En el Éxodo, los "hijos de Israel" ya son un pueblo, no una simple familia, y las historietas narradas tratan de representar la historia de un pueblo. En estos libros (Éxodo, Levítico, Números) existen asimismo "mundos" diferentes: el mundo de la estancia en Egipto y del éxodo, el de la vida errante por el desierto y el de los acontecimientos en el Sinaí. Más aún, una gran parte de estos libros consiste en amplios bloques de leyes incrustados en la narración.

Una cosa está clara: pensemos lo que pensemos de la fecha, identidad y propósito del autor, redactor o editor final del Pentateuco, definirlo como obra literaria no incluye la aplicación de conceptos literarios modernos tales como consistencia de pensamiento o fluidez y unidad de estilo. En su forma final, el Pentateuco es una prueba concreta de lo que queremos decir. La existencia de material tan variado en una misma obra era totalmente congruente con su noción de historia.

El hecho de que la antigua literatura del Antiguo Testamento parezca no conocer la historia del Pentateuco como obra global, y de que los temas ya atestiguados primitivamente (como la liberación de Egipto, el paso del Mar y la especial relación de Israel con Yahweh) aparezcan expresados en otros libros del Antiguo Testamento de forma diferente a como lo son en el Pentateuco, sugiere que en Israel existió una rica veta de folclore y de motivos folclóricos, y que lo que ha sobrevivido de esto no es más que una selección. Pero si, como generalmente se piensa ahora, el "pequeño credo" de Dt 26 es una creación de los deuteronomistas, no hay pruebas de que antes de su época se intentara recopilar los distintos girones de tradición y crear con ellos una historia continua.

Descripciones de un continuum histórico aparecen por primera vez en el marco del Deuteronomio, en la Historia Deuteronomística, los "salmos históricos" tardíos (78; 105; 106; 136) y los resúmenes históricos de los libros de Esdras y Nehemías.

Si podemos dar por supuesto que el autor del Pentateuco fue, en cierto sentido, más un historiador que un simple escritor de ficción, es probable entonces que, como otros historiadores de su tiempo, usara numerosas tradiciones folclóricas de esta clase, típicas en su época, para componer su historia, siguiendo el mismo criterio que utilizó para incorporar ocasionalmente poemas a su obra en prosa. Algunas de sus fuentes eran probablemente escritas: esto parece haber ocurrido al menos con las leyes y con algunos complejos narrativos más amplios.

Las secciones en prosa del libro de Job pueden explicar la naturaleza de parte del material que llegó a manos del autor y quizás el uso que hizo de él. Casi todos piensan que el prólogo y el epílogo de Job son un cuento popular, o que al menos se basan en alguno. Las opiniones divergen respecto hasta dónde fue responsable el autor del poema de Job de la forma final de la historia en prosa. Se ha observado con frecuencia que Job, tal como es presentado en esta historia, es una figura "patriarcal" cuya personalidad y estilo de vida se parecen extraordinariamente a los de Abrahán y su familia tal como los describe el Génesis. Algunos estudiosos consideran que la historia es una imitación deliberada de las historias patriarcales del Génesis: una especie de *pastiche*. El hecho de que no se haya sugerido, por el contrario, que en realidad han sido las historias de Abrahán o de Jacob las modeladas a partir de Job, refleja un *a priori* muy arraigado respecto a la antigüedad de las tradiciones patriarcales del Génesis.

De hecho no hay ninguna razón para pensar que Job ha sido descrito siguiendo el modelo de Abrahán o Jacob, o viceversa. Historietas sobre ganaderos ricos pero virtuosos pudieron muy bien haber estado en circulación en cualquier época por ciertas regiones del Próximo Oriente antiguo. El cuento sobre Job, quizás en una forma primitiva, pudo haber sido representativo del tipo de material en bruto que estuvo a disposición del autor del Pentateuco. De hecho eligió la figura de Abrahán en lugar de la de Job o la de algún otro posiblemente porque se adecuaba mejor a su propósito. Pudo haber hecho uso de una tendencia creciente ya por entonces, y que parece haber empezado con el exilio, de hacer de esta figura típica de cuento popular un personaje arquetípico al que Dios le hacía objeto de distintos dones y promesas: elegido por Dios y amigo suyo (Is 41,8); bendecido con numerosa progenie (Is 51,2); heredero de la tierra (Ez 33,24; cf. Is 63,16). Después pudo haber combinado en una historia

todas estas versiones del tema, haciendo de Abrahán una de las figuras clave en la parte de la obra que ocupa el periodo entre los orígenes de la humanidad y la estancia en Egipto. No hay razones para suponer que estos cuentos o motivos populares de que se sirvió tuvieran un origen remoto. No es más que su posición actual en el Pentateuco lo que hace de los "patriarcas" los remotos antepasados de Israel. A decir verdad, como ya advirtió Van Seters, las referencias a Ur de los caldeos (Gn 11,28; 15,7) como patria original de Abrahán parecen apuntar al siglo VI a.C. como momento del origen de la historia de su emigración a Palestina.

¿Qué uso hizo el autor del Pentateuco de estos cuentos y motivos populares, y hasta dónde dependió de ellos? La analogía con los antiguos historiadores griegos podría sugerir que no fueron más que los materiales en bruto de su narración, y que habría que pensar en la posibilidad no sólo de que los volviese a narrar de forma distinta, sino de que inventase algunos de ellos imitando los géneros literarios de los originales. No es probable que encontrase a mano tal cantidad de cuentos populares sobre esos personajes.

Resulta extraño que estas posibilidades hayan recibido tan poca atención en la crítica del Pentateuco. Después de todo, la ficción es uno de los principales géneros del Antiguo Testamento. En su mayor parte (aunque no en todo) está integrado por historias sobre personas que ya han aparecido con mayor o menor relieve en antiguas tradiciones.

Está demostrado que una gran parte de las narraciones del Pentateuco son ficción. El ejemplo más llamativo es la historia de José (Gn 37-50), que constituye una amplia pieza del libro del Génesis. Su longitud y calidad literaria le han hecho acreedora de la designación de "novella". Por otra parte, como ya había observado Gunkel, Gn 24 manifiesta también las mismas características a escala más reducida. Muchos especialistas creen que la historia del becerro de oro (Ex 32) es, al menos en su forma actual, una narración polémica ideada con el propósito de condenar la política religiosa de Jeroboán I, y no una tradición mosaica. Se piensa también que la historia de la rebelión de Coré, Dotán y Abirán contra Moisés (Nm 16) está de algún modo relacionada con los conflictos sobre las cualificaciones para el ejercicio del sacerdocio que tuvieron lugar siglos después de Moisés. Se podrían dar otros ejemplos. A decir verdad, toda la presentación de Moisés en el Pentateuco, tal como la tenemos ahora, puede ser descrita como ficción religiosa de un periodo posterior.

Fuera del Pentateuco, encontramos ejemplos de ficción literaria en al menos el prólogo y el epílogo de Job, los libros de Rut, Jonás, Ester, Dan 1-6 y amplias partes de los libros de las Crónicas. De éstos, Rut,

Jonás, Dan 1-6 y el material adicional de Crónicas están relacionados con figuras que aparecen en otras partes del Antiguo Testamento; Job y Ester, no. Como ya hemos observado, la ambientación de la historia de Job se parece a la de los patriarcas del Génesis; Rut tiene una pizca de sabor de las historias de Jueces, y sus primeras palabras ("En los días en que gobernaban los jueces hubo un hambre en el país...") son testigo de un *pastiche* deliberado y pretenden embellecer la colección de historias de los jueces. El material especial de Crónicas (p.e. el relato de 1 Cro 22-29 sobre los preparativos por parte de David para la construcción y dotación de personal del futuro templo de Jerusalén) es un buen ejemplo de expansión ficticia y de "embellecimiento" del viejo material. Jonás, Ester y Dan 1-6 son antiguos ejemplos de la tendencia haggádica o midrásica, que llegó a ser una de las más notables formas literarias de la literatura judía posterior durante muchos siglos.

En vista de estos variopintos ejemplos de escritura de ficción en el Antiguo Testamento, también por supuesto en el propio Pentateuco, sorprende la poca disposición de los especialistas a admitir la posibilidad de que algunas de las narraciones del Pentateuco sobre Abrahán, Jacob, Moisés y otras figuras puedan ser también una ficción tardía. Apoyan este nuevo punto de vista la forma de la obra en su totalidad, su carácter disconjunto y las formas tradicionales en las que están formuladas las historias que lo componen. Aunque ya se reconoció hace tiempo que algunas partes del Pentateuco, como la historia de José, son obras literarias de ficción bien construidas, comparables a los libros de Rut, Jonás y Ester, casi todas las piezas breves y relativamente inconexas de otras partes fueron comparadas por Gunkel y sus seguidores con las *Sagen* tradicionales del folclore europeo, que se pensaba que habían sido transmitidas oralmente durante varias generaciones; y esta observación puso en marcha todo el programa histórico-tradicional para buscar la historia de su desarrollo hasta formar grandes colecciones. Pero, aunque los historiadores de la tradición tenían razón al suponer que cierta tradición folclórica subyacía a parte del material, subestimaron la habilidad del artista literario para crear su propio material cuando quería y para formularlo en formas tradicionales. Tampoco lograron advertir que no sólo fueron redactores y editores, sino también historiadores antiguos, quienes en su escritura creativa emplearon la parataxis, uniendo entre sí superficialmente unidades narrativas, sin preocuparse de producir un relato continuo sin aristas.

Resulta difícil, si no imposible, formular los criterios por los que podrían distinguirse de sus fuentes las contribuciones originales del historiador del Pentateuco. Pero, como casi nada puede ser comprobado

recurriendo a fuentes externas (en contraste p.e. con el material especial de Crónicas o con algunas afirmaciones históricas hechas por Herodoto), la tarea resulta todavía más difícil. Desde el punto de vista histórico, el Pentateuco existe en una especie de limbo. Han resultado inútiles, por ejemplo, los intentos de buscar conexiones con distintos periodos del segundo milenio a.C., cuando pudieron haber vivido Moisés y los patriarcas.

Es posible emitir algunos juicios sobre el uso de las fuentes remitiéndonos al sentido común. Si es intrínsecamente improbable, por ejemplo, que nuestro historiador se inventase las leyes, quedaría al margen de su intervención la composición de los grandes cuerpos legales. Lo mismo puede decirse de los poemas del Pentateuco.

Sin embargo, la situación es totalmente distinta respecto a las secciones narrativas. La única tradición que puede considerarse antigua con seguridad es la tradición del éxodo. Incluso aquí no resulta fácil, fuera del complejo narrativo que actualmente contiene aquel acontecimiento en Ex 1-15, descubrir una antigua narración que se haya conservado verbalmente o en su esencia y que haya sido incorporada sin cambios al texto actual. Como otras tradiciones populares a disposición del historiador, el Exodo ha sido sepultado en un cuerpo narrativo enormemente complejo: la liberación de Egipto y el paso del Mar son temas o motivos más que antiguas narraciones. Es posible que el Canto de Miriam (Ex 15,1ss), que evidentemente fue incorporado tal como está, sea el núcleo de toda la perícopa. También partes de Gn 1-11 pueden basarse en fuentes que el historiador tenía a su disposición, pero es imposible determinar hasta dónde las ha reelaborado. Pero respecto a las historias patriarcales y a las del liderazgo de Moisés en el desierto, parece que no hay modo de discernir la medida de la propia contribución del historiador.

Puede decirse, pues, que el Pentateuco es un ejemplo sorprendente, pero característico, de la obra de un antiguo historiador: una historia de los orígenes del pueblo de Israel, con un prefacio que narra los orígenes del mundo. El autor pudo concebirla como complemento (e.d. prólogo) de la obra del historiador deuteronomístico, que se ocupaba del periodo más reciente de la historia nacional. Tenía a su disposición una gran cantidad de material, la mayor parte del cual podía haber tenido origen reciente y no haberse formado a partir de una antigua tradición israelita. Siguiendo los cánones de la historiografía de su tiempo, reelaboró radicalmente este material, probablemente con sustanciosos añadidos de su propia invención, sin intentar producir una narración libre de aristas e inconsistencias, contradicciones y desequilibrios. Juzgada a partir de los patrones de la antigua historiografía, su obra representa una obra maestra.

BIBLIOGRAFÍA

AHLSTRÖM, G.W.

1966 "Oral and Written Transmission. Some Considerations", *HTR* 59, pp. 69-81.

ALBREKTSON, B.

1967 *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, Coniectanea Biblica, Old Testament Series 1, Lund.

ALBRIGHT, W.F.

1939 "The Israelite Conquest of Canaan in the Light of Archaeology", *BASOR* 74, pp. 11-23.

ALONSO SCHÖKEL, L.

1960 "Die stilistische Analyse bei den Propheten", *Congress Volume, Oxford* 1959, VTS 7, pp. 154-164.

1985 "Of Methods and Models", *Congress Volume, Salamanca* 1983, VTS 36, pp. 3-13.

ALT, A.

1929 *Der Gott der Väter*, BWANT 3/12 = *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels* 1, Munich, 1959, pp. 1-78.

1934 *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, BVSAW, Phil.-hist. Klasse 86/1 = *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels* 1, Munich, 1959, pp. 278-332.

ALTER, R.

1981 *The Art of Biblical Narrative*, Londres.

ANDERSON, B.W.

1972 "Martin Noth's Traditio-Historical Approach in the Context of Twentieth-Century Biblical Research", M. Noth, *A History of Pentateuchal Traditions*, Englewood Cliffs, N.J., pp. xiii-xxxii.

1978 "From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Genesis 1-11", *JBL* 97, pp. 5-22.

ANDERSON, G.W.

1950 "Some Aspects of the Uppsala School of Old Testament Study", *HTR* 43, pp. 239-256.

BAENTSCH, B.

1903 *Exodus-Leviticus-Numeri*, HK 1/2-4.

BARTHES, R.

1971 "La lutte avec l'ange: analyse textuelle de Genèse 32:23-33", R. Barthes et al., *Analyse structurale et exégèse biblique. Essais d'interprétation*, París y Bruselas, pp. 9-25.

BENTZEN, A.
1948 *Introduction to the Old Testament*, 2 vols. en 1, Copenhague.

BERLIN, A.
1983 *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Sheffield.

BIRKELAND, H.
1938 *Zum hebräischen Traditionswesen: Die Komposition der prophetischen Bücher des Alten Testaments*, ANVAO 2, Hist.-Filos. Kl. 1.

BLUM, E.
1984 *Die Komposition der Vätergeschichte,* WMANT 57.

BREKELMANS, C.
1966 "Die sogenannten deuteronomischen Elemente in Genesis bis Numeri. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Deuteronomiums", *Volumen del Congreso, Ginebra* 1965, VTS 15, pp. 90-96.

BRIGHT, J.
1956 *Early Israel in Recent History Writing. A Study in Method,* SBT 19.

BRUEGGEMANN, W.
1972 "The Kerigma of the Priestly Writers", *ZAW* 84, pp. 397-414.

BUDDE, K.
1890 *Die Bücher Richter und Samuel. Ihre Quellen und ihr Aufbau*, Giessen.
1897 *Das Buch der Richter*, KHC 7.
1902 *Die Bücher Samuel*, KHC 8.

CAMPBELL, E.F.
1975 *Ruth. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary,* AB 7.

CARLSON, R.A.
1964 *David, the Chosen King. A Traditio-Historical Approach to the Second Book of Samuel,* Estocolmo.

CASSUTO, U.
1961 *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch,* Jerusalén.
1967 *A Commentary on the Book of Exodus, Londres.*

CAZELLES, H.
1973 *Introduction Critique à l'Ancien Testament*, París.

CHADWICK, H.M. Y N.
1932-40 *The Growth of Literature*, 3 vols, Cambridge.

CHILDS, B.S.
1974 *Exodus,* OTL.
1979 *Introduction to the Old Testament as Literature*, Londres.

CLEMENTS, R.E.
1972 Exodus, CBC.
1979 "Pentateuchal Problems", G.W. Anderson (ed.), *Tradition and Interpretation,* Oxford, pp. 96-124.

CLINES, D.J.A.
1978 *The Theme of the Pentateuch*, Sheffield.

COATS, G.W.
1967 "The Traditio-Historical Character of the Reed Sea Motif", *VT* 17, pp. 253-265.
1968 *Rebellion in the Wilderness. The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament,* Nashville.

COATS, G.W. (ED.)

1985 *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable. Narrative Forms in Old Testament Literature*, Sheffield.

COGGINS, R.J.

1984/5 "The Literary Approach to the Bible", *ET* 96, pp. 9-14.

CRAGHAN, J.F.

1977 "The Elohist in Recent Literature", *BTB* 7, pp. 23-35.

CROSS, F.M., JR.

1966 "The Divine Warrior in Israel's Early Cult", A. Altmann (ed.), *Biblical Motifs. Origins and Transformations*, Cambridge, Mass., pp. 11-30.

1973 "The Priestly Work", *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, Mass., pp. 293-325.

CRÜSEMANN, F.

1981 "Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den 'Jahwisten', J. Jeremias y L. Perlitt (eds.), *Die Botschaft un die Boten. Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag*, Neukirchen, pp. 11-29.

CULLEY, R.C.

1963 "An Approach to the Problem of Oral Tradition", *VT* 13, pp. 113-125.

1967 *Oral Formulaic Language in the Biblical Psalms*, Toronto.

1976 *Studies in the Structure of Hebrew Narrative*, Chico/California.

CULLEY, R.C. (ED.)

1979 *Perspectives on Old Testament Narrative, Semeia* 15, Chico/California.

DAHSE, J.

1912 *Textkritische Materialen zur Hexateuchfrage I*, Giessen.

DAVIES, G.I.

1983 "The Wilderness Itineraries and the Composition of the Pentateuch", *VT* 33, pp. 1-13.

DERRIDA, J.

1976 *Of Grammatology*, Baltimore.

DIETRICH, W.

1972 *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geshichtswerk*, FRLANT 108.

DORNSIEFF, F.

1934-8 "Antikes zum Alten Testament", *ZAW* 52, pp. 57-75; 53, pp. 153-171; 55, pp. 127-136; 56, pp. 64-85.

1959 "Der Verfasser des Pentateuchs", *Das Altertum*, Berlín, 5, pp. 205-213.

DRIVER, S.R.

1896 *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, ICC 2ª ed.

1904 *The Book of Genesis*, WC.

1909 *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, 8ª ed., Edimburgo.

DUNDES, A. (ED.)

1965 *The Study of Folklore*, Englewood Cliffs, N.J.

EERDMANS, B.D.

1908-14 *Alttestamentliche Studien* I-IV, Giessen.

EISSFELDT, O.

1922 *Hexateuch-Synopse*, Leipzig.

1934 *Einleitung in das Alte Testament unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen*, Tubinga, 4ª ed. 1976.

1938 "The Literature of Israel: 3. Modern Criticism", H.W. Robinson (ed.), *Record and Revelation*, Oxford, pp. 74-109.
1950 "Die neueste Phase in der Entwicklung der Pentateuchkritik, *TR* NF 18, pp. 91-112, 179-215, 267-287.
1958 *Die Genesis der Genesis. Vom Werdegang des erstes Buches derBibel*, Tubinga.

ELLIGER, K.
1952 "Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung", *ZTK* 49, pp. 121-142.

EMERTON, J.A.
1982 "The Origin of the Promises to the Patriarchs in the Older Sources of the Book of Genesis", *VT* 32, pp. 14-32.

ENGNELL, I.
1960 "Methodological Aspects of Old Testament Studies", *Congress Volume, Oxford* 1959, VTS 7, pp. 13-30.
1969 *A Rigid Scrutiny*, Nashville.

FACKRE, G.
1983 "Narrative Theology. An Overview", *Interpretation* 37, pp. 340-352.

FEHLING, D.
1971 *Die Quellenangaben bei Herodot: Studien zur Erzählkunst Herodots*, Berlín.

FINNEGAN, R.
1970 *Oral Literature in Africa*, Oxford.

FOHRER, G.
1955 "Zum Text von Jes. xli 8-13", *VT* 5, pp. 239-249.
1964 *Überlieferung und Geschichte des Exodus. Eine Analyse von Ex. 1-15*, BZAW 91.
1965 *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg.

FOHRER, G. ET AL.
1973 *Exegese des Alten Testament. Einführung in die Methodik*, Heidelberg.

FRETHEIM, T.E.
1968 "The Priestly Document: Anti-Temple?", *VT* 18, pp. 313-329.

FRIEDMAN, R.E.
1981 *The Exile and Biblical Narrative: The Formation of the Deuteromistic and Priestly Works*, Chico/California.

FRITZ, K. VON
1967 *Die griechische Geschichtsschreibung, vol. I: Von den Anfängen bis Thukydides*, Berlín.

FRITZ, V.
1970 *Israel in der Wüste*, Marburgo.

FUSS, W.
1972 *Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in Exodus 3-17*, BZAW 126.

GALLING, K.
1928 *Die Erwählungstraditionen Israels*, BZAW 48.

GIBSON, J.C.L.
1978 *Canaanite Myths and Legends*, Edimburgo.

GODLEY, A.D. (ED.)
1920 *Herodotus*, 4 vols., Loeb Classical Library, Londres.

GOTTWALD, N.K.

1979 *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 B.C.E.*, Maryknoll, N. York.

GRAY, G.B.

1903 *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers*, ICC.

GREENBERG, M.

1984 "The Design and Themes of Ezekiel's Program of Restoration", *Interpretation* 38, pp. 181-208.

GRESSMANN, H.

1913 *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mode-Sagen*, FRLANT NF 1.

GUNKEL, H.

1901a *Genesis übersetzt und erklärt*, HK 1/1 (3ª ed. 1910).

1901b *The Legends of Genesis. The Biblical Saga and History*, Nueva York 1964.

1906 "Die Grundprobleme der israelitischen Literargeschichte", *Deutsche Literaturzeitung* 27, cols. 1797-1800, 1861-1866.

1917 *Das Märchen im Alten Testament*, Tubinga.

GUNN, D.M.

1976 "On Oral Tradition: A Response to John Van Seters", *Semeia* 5, pp. 155-163.

1978 *The Story of King David. Genre and Interpretation*, Sheffield.

1982 "The 'Hardening of Pharaoh's Heart': Plot, Character and Theology in Exodus 1-14", D.J.A. Clines, D.M. Gunn y A.J. Hauser (eds.), *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature*, Sheffield, pp. 72-96.

HARAN, M.

1978 *Temples and Temple-Service in Ancient Israel. An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Oxford.

1981 "Behind the Scenes of History: Determining the Date of the Priestly Source", *JBL* 100, pp. 321-333.

HARTMAN, G.H.

1980 *Criticism in the Wilderness*, Nueva York.

HAYES, J.H. Y MILLER, J.M. (EDS.)

1977 *Israelite and Judaean History*, OTL.

HEMPEL, J.

1930 *Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben*, Postdam.

HENRY, M.-L.

1960 *Jahwist und Priesterschrift: zwei Glaubenszeugnisse des Alten Testaments*, Stuttgart.

HERRMANN, S.

1968 "Mose", *EvT* 28, pp. 301-328.

HOFTIJZER, J.

1956 *Die Verheissungen an die drei Erzväter*, Laiden.

HÖLSCHER, G.

1923 "Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion", *Gunkel-Eucharisterion* I, FRLANT 36/1, pp. 158-213.

1942 *Die Anfänge der hebräischen Geschichtsschreibung*, Heidelberg

1952 *Geschichtsschreibung in Israel. Untersuchungen zum Jahwisten und Elohisten*, Lund.

HOLZINGER, H.

1893 *Einleitung in den Hexateuch*, Friburgo B. y Leipzig.

1900 *Exodus*, KHC 2.

HURVITZ, A.

1982 *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel*, París.

HYATT, J.P.

1971 *Exodus*, NCB.

JACOBY, F.

1949 *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford.

1957 *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 2ª ed., 2 vols., Leiden.

JAROS, K.

1974 *Die Stellung des Elohisten zur kanaanitischen Religion*, OBO 4.

JOBLING, D.

1978 *The Sense of Biblical Narrative. Three Structural Analyses in the Old Testament*, Sheffield.

JOLLES, A.

1930 *Einfache Formen: Legende/Sage/Mythe/Rätsel/Kasus/Memorabi le / Märchen/Witz*, Tubinga.

KAISER, O.

1969 *Einleitung in das Alte Testament*, Gütersloh.

KIKAWADA, I.M. Y QUINN, A.

1985 *Before Abraham Was. The Unity of Genesis 1-11*, Nashville.

KILIAN, R.

1966 *Die vorpriesterlichen Abrahams-Überlieferungen*, BBB 24.

KIRK, G.S.

1962 *The Songs of Homer*, Cambridge.

1975 "The Iliad and Odyssey as Traditional Oral Poems", *CAH3*, vol. 2, parte 2, Cambridge, pp. 821-828.

KLEIN, H.

1977 "Ort und Zeit des Elohisten", *EvT* 37, pp. 247-260.

KLEIN, R.W.

1981 "The Message of P", J. Jeremias y L. Perlitt (eds.), *Die Botschaft und die Boten. Festschrift für Hans Walter Wolff*, Neukirchen, pp. 57-66.

KNIGHT, D.A.

1973 *Rediscovering the Traditions of Israel*, Missoula.

KOCH, K.

1967 *Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese*, 2ª ed., Neukirchen.

KRAUS, H.-J.

1952 "Der gegenwärtige Stand der Forschung am Alten Testament", *Die Freiheit des Evangeliums und die Ordnung der Gesellschaft*, BEvT 15, pp. 103-132.

1956 "Zur Geschichte des Überlieferungsbegriffs in der alttestamentlichen Wissenschaft", *EvT* 16, pp. 371-387.

1969 *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, 2ª ed., Neukirchen.

KUTSCHER, E.Y.
1982 *A History of the Hebrew Language*, Jerusalén y Leiden.

LAING, S.
1964 *Heimskringla: Sagas of the Norse Kings*, Londres.

LARSSON, G.
1983 "The Chronology of the Pentateuch: A Comparison of the MT and LXX", *JBL* 102, pp. 401-409.

LEMCHE, N.P.
1980 "The Chronology in the Story of the Flood", *JSOT* 18, pp. 52-62.

LICHT, J.
1978 *Storytelling in the Bible*, Jerusalén.

LOEWENSTAMM, S.E.
1965 *The Tradition of the Exodus and its Development*, Jerusalén (en hebreo).

LOHFINK, N.
1967 *Die Landverheissung als Eid. Eine Studie zu Gn 15*, SBS 28.

LONG, B.O.
1976 "Recent Field Studies in Oral Literature and their Bearing on OT Criticism", *VT* 26, pp. 187-198.

LORD, A.B.
1960 *The Singers of Tales*, Cambridge, Mass.

LÜTHI, M.
1961 *Volksmärchen und Volkssage. Zwei Grundformen erzählender Dichtung*, Berna y Munich (2ª ed. 1966).

MCCARTHY, D.
1965 "Moses's Dealings with Pharaoh: Ex 7:8-10:27", *CBQ* 27, pp. 336-347.

MCEVENUE, S.E.
1971 *The Narrative Style of the Priestly Writer*, AB 50, Roma.

MCFADYEN, J.E.
1925 "The Present Position of Old Testament Criticism", A.S. Peake (ed.), *The People and the Book*, Oxford, pp. 183-219.

MCKANE, W.
1979 *Studies in the Patriarcal Narratives*, Edimburgo.

MCNEILE, A.H.
1917 *The Book of Exodus*, WC, 2ª ed.

MCTURK, R.W.
1981 "'Cynewulf and Cyneheard' and the Icelandic Sagas", *Leeds Studies in English*, NS 12, pp. 81-127.

MARTIN, W.J.
1955 *Stylistic Criteria and the Analysis of the Pentateuch*, Londres.

MAYES, A.D.H.
1983 *The Story of Israel between Settlement and Exile. A Redactional Study of Deuteronomistic History*, Londres.

MENDENHALL, G.E.
1962 "The Hebrew Conquest of Palestine", *BA* 25, pp. 66-87.

MEYER, E.
1906 *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle (reim. Darmstadt, 1967).

MICHAELI, F.
1974 *Le livre de l'Exode*, CAT 11.

MILLARD, A.R.
1972 "The Practice of Writing in Ancient Israel", *BA* 35, pp. 98-111.

MISCALL, P.D.
1983 *The Workings of Old Testament Narrative*, Chico/California.

MOBERLY, R.W.L.
1983 *At the Mountain of God. Story and Theology in Exodus 32-34*, Sheffield.

MORGENSTERN, J.
1927 "The Oldest Document of the Hexateuch", *HUCA* 4, pp. 1-138.

MOWINCKEL, S.
1930 "Der Ursprung der Bil'amsage", *ZAW* 48, pp. 233-271.
1946 *Prophecy and Tradition*, ANVAO 2, Hist.-filos. Kl. 3.
1951 "Die vermeintliche 'Passahlegende' Ex 1-15 in Bezug auf die Frage: Literarkritik und Traditionskritik", *StTh* 5, pp. 66-88.
1964a *Erwägungen zur Pentateuch Quellenfrage*, Trondheim.
1964b *Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch*, BZAW 90.

MUILENBURG, J.
1953 "A Study in Hebrew Rhetoric: Repetition and Style", *Congress Volume, Copenhague*, 1953, VTS 1, pp. 97-111.
1969 "Form Criticism and Beyond", *JBL* 88, pp. 1-18.

MYRES, J.L.
1953 *Herodotus: Father of History*, Oxford.

NIEDNER, F.
1920-30 *Altnordische Dichtung und Prosa*, 24 vols., Jena.

NIELSEN, E.
1954 *Oral Tradition. A Modern Problem in Old Testament Introduction*, SBT 11.
1955 *Schechem. A Traditio-Historical Investigation*, Copenhague.
1965 *Die zehn Gebote*, Copenhague.
1984 "The Traditio-historical Study of the Pentateuch since 1945, with Special Emphasis on Scandinavia", K. Jeppesen y B. Otzen (eds.), *The Productions of Time. Tradition History in Old Testament Scholarship*, Sheffield.

NORTH, C.R.
1946 *The Old Testament Interpretation of History*, Londres.
1949-50 "Living Issues in Biblical Scholarship: The Place of Oral Tradition in the Growth of the Old Testament", *ET* 61, pp. 292-296.
1951 "Pentateuchal Criticism", H.H. Rowley (ed.), *The Old Testament and Modern Study*, Oxford, pp. 48-83.

NOTH, M.
1940 *Die Gesetze im Pentateuch. Ihre Voraussetzungen und ihr Sinn*, Halle.
1943 *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, reim. Tubinga 1957.
1948 *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart.
1959 *Das zweite Buch Mose, Exodus*, ATD 5.
1960 "Der Beitrag der Archäologie zur Geschichte Israels", *VTS* 7, pp. 262-282.

NYBERG, H.S.
1935 *Studien zum Hoseabuche. Zugleich ein Beitrag zur Klärung des Problems der alttestamentlichen Textkritik*, UUA 1935:6.

OHLER, A.
1972 *Gattungen im AT. Ein biblisches Arbeitsbuch*, vol. 1, Duseldorf.

OLRIK, A.

1908 "Episke love i folkedigtningen", *Danske Studier*, pp. 69-89.

1909 "Epische Gesetze der Volksdichtung", *ZDA* 51, pp. 1-12..

1921 *Nogle grundsaetninger for sagnforskning*, Copenhague.

OSSWALD, E.

1962 *Das Bild des Mose in der kritischen alttestamentlichen Wissenschaft seit Julius Wellhausen*, Berlín.

OTTO, E.

1977 "Stehen wir vor einem Umbruch in der Pentateuchkritik?", W.H. Schmidt (ed.), *Verkündigung und Forschung*, BEvT 22, pp. 82-

PARRY, M.

1932 "Studies in the Epic Technique of Oral Verse Making II. 'The Homeric Language' as the Language of Oral Poetry", *Harvard Studies in Classical Philology* 43, pp. 1-50.

1971 *The Making of Homeric Verse. The Collected Papers of Milman Parry*, con una introducción de A. Parry, Oxford.

PATTE, D. (ED.)

1980 *Genesis 2 and 3. Kaleidoscopic Structural Readings*, Semeia 18, SBL.

PEARSON, L.

1939 *Early Ionian Historians*, Oxford.

1942 *The Local Historians of Attica*, Filadelfia.

PEDERSEN, J.

1926 *Israel I-II*, Londres y Conpenhague.

1931 "Die Auffasung vom Alten Testament", *ZAW* 49, pp. 161-181.

1934 "Passahfest und Passahlegende", *ZAW* 52, pp. 161-175.

1940 *Israel III-IV*, Londres y Copenhague.

PERLITT, L.

1965 *Vatke und Wellhausen*, BZAW 94.

1969 *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT 36.

PETSCH, R.

1932 "Die Lehre von den 'Einfache Formen'", *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 10, pp. 335-369.

PFEIFFER, R.H.

1930 "A Non-Israelitic Source of the Book of Genesis", *ZAW* 48, pp. 66-73.

1941 *Introduction to the Old Testament*, Nueva York.

PLOEG, J. VAN DER

1947 "Le rôle de la tradition orale dans la transmission du texte de l'Ancien Testament", *RB* 54, pp. 5-41.

PLÖGER, J.G.

1967 *Literarkritische, formgeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum Deuteronomium*, BBB 26.

PROCKSCH, O.

1906 *Das nordhebräische Sagenbuch. Die Elohimquelle*, Leipzig.

PROPP, V.

1968 *Morphology of the Folktale*, 2ª ed., Austin/Texas.

RAD, G. VON

1934a *Die Priesterschrift im Hexateuch literarisch untersucht und theologisch gewertet*, BWANT 65.

1934b "Die Theologie der Priesterschrift", *Die Priesterschrift im Hexateuch*, BWANT 65, pp. 166-189.
1938 *Das formgeschichtliche Problems des Hexateuchs*, BWANT 26.
1944 "Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel", *Archiv für Kulturgeschichte* 32, pp. 1-42.
1953 "Josephsgeschichte und ältere Chokma", *Congress Volume, Copenhague* 1953, VTS 1, pp. 120-127.
1956 *Das erste Buch Mose*, ATD 2-4.
1971 "Beobachtungen an der Moseerzählung Exodus 1-14", *EvT* 31, pp. 579-588.

RAST, W.E.
1972 *Tradition History and the Old Testament*, Filadelfia.

REDFORD, D.B.
1970 *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)*, VTS 20.

RENDTORFF, R.
1967 "Literarkritik und Traditionsgeschichte", *EvT* 27, pp. 138-153.
1969 "Traditio-Historical Method and the Documentary Hypothesis", *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies I*, Jerusalén, pp. 5-11.
1975a "Der 'Jahwist' als Theologe? Zum Dilemma der Pentateuchkritik", *Congress Volume, Edimburgo* 1974, VTS 28, pp. 158-166.
1975b "Mose als Religionsstifter? Ein Beitrag zur Diskussion über die Anfänge der israelitischen Religion", *Gesammelte Studien zum Alten Testament,* TBAT 57, pp. 152-171.
1977 *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, BZAW 147.
1982 "Jakob in Bethel. Beobachtungen zum Aufbau und zur Quellenfrage in Gen 28,10-22", *ZAW* 94, pp. 511-523.
1983 *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen.

RICHTER, W.
1971 *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Gotinga.

RINGGREN, H.
1949 "Oral and Written Transmission in the Old Testament. Some Observations", *StTh* 3, pp. 34-59.
1966 "Literarkritik, Formgeschichte, Überlieferungsgeschichte. Erwägungen zur Methodenfrage der alttestamentlichen Exegese", *TLZ* 91, cols. 641-650.

ROBINSON, T.H.
1925 "The Methods of Higher Criticism", A.S. Peake (ed.), *The People and the Book*, Oxford, pp. 151-182.

ROSE, M.
1975 *Der Ausschliesslichkeitsanspruch Jahwes*, BWANT 106.
1981 *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literarwerke*, ATANT 67.

RUDOLPH, W.
1938 *Der "Elohist" von Exodus bis Josua*, BZAW 68.

RYLAARSDAM, J.C.
1952 *The Book of Exodus*, IB I, pp. 833-1099.

SAEBO, M.
1981 "Priestertheologie und Priesterschrift. Zur Eigenart der priesterlichen Schicht im Pentateuch", *Congress Volume, Viena* 1980, VTS 32, pp. 357-374.

SANDMEL, S.
1961 "The Haggada Within Scripture", *JBL* 80, pp. 105-122.

SCHMID, H.H.

1976 *Der sogenannte Jahwist*, Zurich.

1981 "Auf der Suche nach neuen Perspektiven für die Pentateuchforschung", *Congress Volume, Viena* 1980, VTS 32, pp. 375-394.

SCHMIDT, L.

1963 *Die Volkserzählung. Märchen, Sage, Legende, Schwank*, Berlín.

SCHMIDT, W.H.

1974-77 *Exodus*, BKAT 2/1,2.

1979 *Einführung in das Alte Testament*, Berlín.

1981 "Ein Theologe in salomonischer Zeit? -Plädoyer für Jahwisten", *BZ* NS 25, pp. 82-102.

1983 *Exodus, Sinai und Mose. Erwägungen zu Ex 1-19 und 24*, Darmstadt.

SCHMITT, H.-C.

1980 *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte*, BZAW 154.

1985 "Die Hintergründe der 'neuesten Pentateuchkritik' und der literarische Befund der Josephsgeschichte Gen 37-50", *ZAW* 97, pp. 161-179.

SCHREY, H.-H.

1951 "Die alttestamentliche Forschung der sogenannten Uppsala-Schule", *TZ* 7, pp. 321-341.

SCHULTE, H.

1972 *Die Entstehung der Geschichtsschreibung im alten Israel*, BZAW 128.

SCHÜPPHAUS, J.

1975 "Volk Gottes und Gesetz beim Elohisten", *TZ* 31, pp. 193-210.

SCULLION, J.J.

1984 "Märchen, Sage, Legende: Towards a Clarification of Some Literary Terms Used by Old Testament Scholars", *VT* 34, pp. 321-336.

SEGAL, M.H.

1967 *The Pentateuch. Its Composition and its Authorship and Other Biblical Studies*, Jerusalén.

SILBERMAN, L.H.

1983 "Listening to the Text", *JBL* 102, pp. 3-26.

SIMPSON, C.A.

1948 *The Early Traditions of Israel. A Critical Analysis of the Pre-Deuteronomic Narrative of the Hexateuch*, Oxford.

1952 "The Growth of the Hexateuch", *IB* I, pp. 185-200.

SIMPSON, D.C.

1924 *Pentateuchal Criticism*, Oxford.

SKINNER, J.

1910 *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, ICC.

1914 *The Divine Names in Genesis*, Londres.

SMEND, R.1

1912 *Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht*, Berlín.

SMEND, R.2

1978 *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart.

SOGGIN, J.A.

1974 *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia, 2ª ed.

1981 *Judges.* A Commentary, OTL.

SOKOLOV, Y.M.

1950 *Russian Folklore,* Nueva York.

STEINGRIMSSON, S.Ö.

1979 *Vom Zeichen zur Geschichte. Eine literar- und formkritische Untersuchung von Ex. 6,28-11,10*, Lund.

TENGSTRÖM, S.

1976 *Die Hexateucherzählung. Eine literaturgeschichtliche Studie*, Lund.

THOMPSON, S.

1955-58 *Motif-Index of Folk Literature*, 6 vols., Copenhague.

THOMPSON, T.L.

1974 *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, BZAW 133.

TURVILLE-PETRE, G.

1953 *Origins of Icelandic Literature*, Oxford.

VAN SETERS, J.

1972 "Confessional Reformulation in the Exilic Period", *VT* 22, pp. 448-459.

1975 *Abraham in History and Tradition*, New Haven.

1983a *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven y Londres.

1983b "The Place of Yahwist in the History of Passover and Massot", *ZAW* 95, pp. 167-182.

VATER, A.M.

1982 "'A Plague on Both Our Houses': Form- and Rhetorical-Critical Observations on Exodus 7-11", en D.J.A. Clines, D.M. Gunn y A.J. Hauser (eds.), *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature*, Sheffield, pp. 62-71.

VAUX, R. DE

1953 "Réflexions sur l'état actuel de la critique du Pentateuque. A propos du second centenaire d'Astruc", *Congress Volume, Copenhague* 1953, VTS 1, pp. 182-198.

1971-73 *Histoire ancienne d'Israël,* 2 vols., París.

VEIJOLA, T.

1984 "Remarks of an Outsider Concerning Scandinavian Tradition History with Emphasis on the Davidic Traditions", en K. Jeppesen y B. Otzen (eds.), *The Productions of Time. Tradition History in Old Testament Scholarship*, Sheffield, pp. 29-51.

VOLZ, P. Y RUDOLPH, W.

1933 *Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik?*, BZAW 63.

VORLÄNDER, H.

1978 *Die Entstehungszeit der jehowistischen Geschichtswerkes*, Frankfurt.

WAGNER, N.E.

1967 "Pentateuchal Criticism: No Clear Future", *Canadian Journal of Theology* 13, pp. 225-232.

1972 "Abraham and David?", en J.W. Wevers y D.B. Redford (eds.), *Studies on the Ancient Palestinian World Presented to Professor F.V. Winnet*, Toronto, pp. 117-140.

WATSON, G.W.E.

1984 *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques*, Sheffield.

WEIMAR, P.

1977 *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch,* BZAW 146.

WEIPPERT, M.

1967 *Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neuesten wissenschaftlichen Diskussion*, FRLANT 92.

WEISER, A.

1957 *Einleitung in das Alte Testament*, 4ª ed., Gotinga.

WELLHAUSEN, J.

1883 *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 2ª ed., Berlín.

1899 *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, 3ª ed., Berlín.

WENHAM, G.J.

1978 "The Coherence of the Flood Narrative", *VT* 28, pp. 336-348.

WESTERMANN, C.

1964 "Arten der Erzählung in der Genesis", *Forschung am alten Testament*, TBAT 24, pp. 9-91.

1974 *Genesis I. Genesis 1-11*, BKAT 1/1.

1976 "Die Verheissungen an die Väter", *Die Verheissungen an die Väter. Studien zur Vätergeschichte*, FRLANT 116, pp. 92-150.

1981 *Genesis II. Genesis 12-36*, BKAT 1/2.

1982 *Genesis III. Genesis 37-50*, BKAT 1/3.

WHYBRAY, R.N.

1968 "The Joseph Story and Pentateuchal Criticism", *VT* 18, pp. 522-528.

WIDENGREN, G.

1948 *Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets*, UUA 1948:10.

WILDER, A.N.

1983 "Story and Story-World", *Interpretation* 37, pp. 353-364.

WILLIS, J.T.

1970 "I. Engnell's Contributions to Old Testament Scholarship", *TZ* 26, pp. 385-394.

WILSON, R.R.

1984 *Sociological Approaches to the Old Testament*, Filadelfia.

WINNETT, F.V.

1949 *The Mosaic Tradition*, Toronto.

1965 "Re-examining the Foundations", *JBL* 84, pp. 1-19.

WOLFF, H.W.

1964 "Das Kerygma des Jahwisten", *EvT* 24, pp. 73-98.

1969 "Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch", *EvT* 27, pp. 59-72.

WRIGHT, G.E.

1958 "Archaeology and Old Testament Studies", *JBL* 77, pp. 39-51.

ZENGER, E.

1980 "Wo steht die Pentateuchforschung heute?", *BZ* 24, pp. 101-116.

ZIMMERLI, W.

1960 "Sinaibund und Abrahambund", *TZ* 16, pp. 268-280.

ÍNDICES

ÍNDICE DE REFERENCIAS BÍBLICAS

Génesis
1-Éxodo 6 69
1-11 68, 240, 245
1,1-2.4a 24,26, 63,77,237
1 27,55,63,64, 75,76,77,109, 111,237
1.20-26 65
2-11 97,111
2-3 69,77,89,90
2 27,55,75,76,77, 237
2.4a 237
2.4b-3.24 237
2.4b-25 26,63,77
2.9 89
2.16-17 89
3.3 89
3.22 89
3.24 89
4.1 70
4.16 70
4.17-24 68
4.26 67,70
5.1 63,237
5.29 68
6-9 64,84,200
6.5-8.22 68
6.5-8 98
6.5-7 26,85
6.11-13 85
6.13-22 88
6.17 85
6.19-20 88
6.19 75
6.20 65
7.1 88
7.2-3 88
7.2 75
7.4 85,88
7.6 63,85,88
7.7-9 85
7.10 82,85,88
7.11-12 85
7.11 88
7.12 88
7.13-14 85
7.14-16 88
7.15 85
7.16 85
7.17 27,85,88
7.18 85
7.19 85
7.20 85
7.21-23 75,76
7.21 82
7.22 82
7.24 27,85,88
8.1 85
8.2 85
8.3-5 88
8.3 85
8.5 85
8.6-12 88
8.13-14 76
8.13 75,88
8.14 75,88
9 82
9.1-17 68
9-10 85
9.18-24 68
10.1-32 68
11.10-32 68
11.26-31 196
11.27-32 105
11.28 243
12-50 97,105,113,211
12-25 111
12 79
12.1-9 79,98
12.1-3 97,105,101
12.10-20 26,27,62,75,76, 78,79,153,168, 179,180
12.11-13 179
14 24,128
14-16 175
15 24,118
15.1-6 68
15.7 243
15.13-16 102
16-21 78
16.1-16 77
16.1-12 153
17.1-21.8 78
17 64,109
17.1 68
18.9-15 62
18.17-23 98
18.22-33 64,93
19.29 63
19.30-38 197
20 79,114,179
20.1-18 26,27
20.2-18 75,76,78
20.2 179
20.11 73
20.18 68
21.9-21 77
21.14-16 62
22 114
22.1-14 68
23 64,109,110
23.17 63
24 62,153,243
24.12 73
24.34-49 174
26 179
26.1-5 79
26.6-16 26
26.6-11 78,79
26.12 143
27 66
27.45 195
28.10-22 86,116,119,210, 211
28.16 82
28.17 73,82
28.19 86
29-31 98
29.14 195
29.31-30.24 68
31.3 61
31.11-13 61
31.42 73
31.44-54 189
32.23-32 68
32.28 86
32.31 73
35.7 86
35.10 86
37-50 27,45,58,62,117, 243
37.2 174
37.5-11 80
37.19 91
37.25-29 91
37.36 91
38 27
39.1 91
40.9-11 174
40.16-17 174
41.1-8 80
41.17-24 174
41.25-28 80
42 56,237
42.21 115
49 128
50.16-17 115

50.24 102,209

Éxodo
1-15 101,157,176,204, 205,207,245
1-14 100,101,102,105
1.6 102,228
1.7 102
1.8 102,228
1.15-21 114
2.23-25 102
3-4 107
3 69,75,82,227
3.1-12 205
3.1 86
3.6 114
3.7-8 85
3.8 102
3.9-10 85
3.13 -15 67
3.16 70,190
3.18 190
4 227
4.29 190
5 195
5.3-19 195
5.4 195
5.6-19 190
5.20 195
6 28, 69,75,110
6.2-8 67
6.9 110
7 82
7-12 78
7-11 64
7.14-11.10 91
7.1-13 64
8.5-7 64
8.15-19 64
9.6 75,91
9.8-12 64
9.19 75,91
11.9-10 64
12.26-17 175
12.26 175
12.27 175 1
12.41 110
13.5 209
13.8-10 175
13.8 175
13.11 209
13.14-16 175
13.14-15 175
13.17-19 69
14.10-12 81
14.13-14 107
15 101
15.1 245
16 81
16.1-3 81
17.3 81
18 74,197,198
18.1-12 199
18.1 86
18.13-23 69
18.21 114
19 118
19.3 69
19.17-19 69
20-23 86
20.18-21 115
20.23-23.19 27,127
20.24 27
24 118
24.1 190
24.2 190
24.9-11 190
25-31 24
32-34 119
32 243
32.13 102,209
33 118
33.1-3 209
33.1 102

Levítico
17-26 35

Números
11 81
11.4-6 81
11.12 209
12.1 198
13-14 64
14.23 209,102
14.25 194
16-17 92
16 243
16.13 81
20.1 192
20.5 81
20.14-16 102
22-24 118
23.8 71
23.28 193
25.1-5 193
27.12-23 228
27.14 193
32-35 228
32.11 102,209
32.36 196

Deuteronomio
1-10 174
1.46 193
6.20-25 175
6.20 175
12-26 27,127
12.13-14 27
17.14-20 27
26 177, 241
26.5-10 44
32.51 193
34 110,228
34,6 192

Josué
4 175
4.6-7 175
4.6 175
4.21-24 175
4.21 175
13.27 196

Jueces
1.16 198
1.20 103
2.8 228
2.10 228
4.11 86,103,198
14.10-18 174
18.30 103

2 Samuel
1.6-10 174
12.1-4 174
14.5-7 174
15-20 70
16 74
22 181

1.Reyes
10.1-3 174
18.36 103

2 Reyes
19.21-34 181
22 29
22.8 52

Crónicas
22-29 244

Nehemías
8 234

Salmos
18 181
42-83 72
47.10 103
77 103
77.21 103
78 242
99.6 103

105 242
106 242
136 242

Proverbios
21.5 52

Isaías
2.2-4 181
7.4 107
7.9 107
37.22-35 181
41.8-10 104
41.8-10 104
41.8 242
51.1-3 104
51.2 242
63.16 242

Ezequiel
33.24 104,242
40-48 234

Daniel
1-6 244

Oseas
12 103
12.3-5 53
12.13-14 53

Amós
6.4-5 174

Jonás
4.1-11 70

Miqueas
4.1-3 181